

مهرجان القراءة للجميع

الاعمال الفكرية

مكتبة
الأسرة
1999

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

أنطوني دي كرسيني / كينيث مينوج

ترجمة ودراسة : د. نصار عبد الله



لوحة للفنان : جون ميريس

الهيئة المصرية
العامة للكتاب



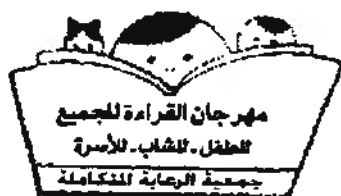
أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف : أنطوني دي كرسبني

وكينيث مينوج

مكتبة

ترجمة ودراسة : د. نصار عبدالله



مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف : أنطوني دي كرسيني وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة : نصار عبدالله

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة التنمية الرياضية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ : هيئة الكتاب

الغلاف

والإشراف الفني:

الفنان: محمود الهندي

المشرف العام:

د. سمير سرهان

على سبيل التقديم

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وها هي تصدر لعامها السادس على التوالى برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائماً كل ما يثرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية فى تسع سلاسل فكرية وعلمية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع فى ملايين النسخ التى يتلقفها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التى تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير

إذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التي تنشأ في ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هي فيما تتصور من أكثر جوانب الفلسفة ابرازا لهذه الحقيقة ، لا تناولها في ذلك إلا فلسفة الأخلاق ، هذا أن جاز الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق .

وإذا كان من الصعوبة بمكان - خاصة بالنسبة للمتأمل العادي - أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظله ، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف متمثلا في ظروفه الطبقية تارة ، أو في ظروف وطنه وأمتة تارة أخرى ، أو في ظروف الحضارة التاريخية التي عاصرها ، أو في كل هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان .

إن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل إن الصعب حقا هو ألا نتلمسها إن لم يكن هذا أمرا تاما الاستحالة ، والا فما الذي يدفع فيلسوفا سياسيا معيناً إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل إن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا في المجتمع الذي يعيشه ، أنه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون سائطا عليه ، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريبا من النظام

الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يعتمد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير .

وفى اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبد الحقيقة حينما قالوا ان الفكر البشرى لا ينشأ في حالة التوازن التام بين الانسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الانسان بل بين الكائن الحي بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر الا تلك الأداة أو بتصوير أدق فإن الفكر واحد من الأدوات التي يستعين بها الانسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتواءم بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا الى تحقيق التوازن .

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هي الزناد الذي يقدم شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتي ، قادر على التشعب الى التفصيلات تارة ، و الاتجاه الى التجريدات والعوميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفي انه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فإنه يمكن رده دائما الى نقطة البدء التي صدر منها وهي الواقع . ويظل الواقع في نهاية المطاف هو التوجه الاصيل لأي فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لأي فكر بشري وهو غايته النهائية ، ولا يمكن لأي فكر أن يتفصل عن الواقع الذي نشأ من خلاله حتى وان بدا ظاهريا أنه منفصل عنه .

تلك حقيقة قد تنبه اليها الفلاسفة البراجماتيون كما أسلفنا ونوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هي المحور الأساسي الذي تدور حوله فلسفتهم، كما التفت اليها في الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التي تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتي ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وان كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهي أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التي لا يمكن أن نتصورها الا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسي . فالفيلسوف السياسي حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل الى الماهيات المجردة في عالم السياسة ، أو حين يحاول ارساء القيم العليا السياسية ، فهو في كل هذه الحالات لا يسعى الى

الحقائق في حد ذاتها ، حتى وإن زعم أنه يفعل ذلك أو حتى إذا توهم هو وأوهم البعض معه بأنه كذلك .

إن الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيراً مجرداً للظواهر السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية إذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذي يبتعد عن « مجرد » ، لابد له من مردود عملي يفقده في النهاية طابع التجرد .

إن الفلسفة السياسية لا تخرج في نهاية المطاف عن أحد احتمالين : وهي إما أن تكون في حصادها النهائي تبريراً للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية إلى التغيير ، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته . وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره إلا تأكيد لهذه الحقيقة ، حتى في عصر الفلسفة الكلاسيكية التي ازدهرت في ظلها تلك المقولة الحاطنة التي تنظر إلى الفلسفة باعتبارها نوعاً من التأمل النظري الخالص في الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها - وهي إحدى قمم الكلاسيكيات الفلسفية - تعبيراً عن الرفض الأفلاطوني للنظم الديمقراطية ، وما محاولة الجمهورية إلا دعوة واضحة صريحة إلى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوي الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذي تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير في تصور أفلاطون .

إن صانع الأحذية مثلاً ليس مؤهلاً لعلاج المرضى ولا لمهام الحرب والقتال ولا لفن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والتجار والحداد ... الخ ، فكل واحد من هؤلاء يتجه إلى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ في تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فإذا ما انحرف أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعي ، وابتعد المجتمع ككل عن مثله الأعلى الذي يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته وكان الدولة ككل هي كائن واحد قمته الرأس الفكرة وأدنى ما فيه القسمان ولا يجوز للتقدمين أن تكونا في مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس إلى مكان القسمين ، وعلى الرغم من كل التشعبات والتفرعات في مجالات الوجود والمعرفة وما إلى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التي انطوت عليها محاولة الجمهورية والتي تبدو أحياناً ذات طابع تنويري خالص ، فإن سائر هذه التفصيلات والتفرعات تتأزر في النهاية لتندم المقصد النهائي لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديمقراطي والترويج لحكم القلة المستنيرة ، وفي مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلاً حتى في نظرتها إلى الوجود والمعرفة إنما تنطوي على دفاع واضح عن الديمقراطية ، ولتوضيح

ذلك نقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يترتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون إنما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة فى كافة المسائل المختلفة ، وتعتمد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هي الحق وأن باقى وجهات النظر باطلة . فطالما أن الحق نسبى فإن سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة فى نفس الوقت الا بالطريق الديموقراطي ، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية ، وفى مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وأن هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديموقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير ، اذ يكفى للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية فى تلك العصور هي أنها فى مجملها فلسفات للتبرير ، شأنها فى ذلك شأن الفلسفة بوجه عام فى العصور التى يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن فى محاربة أية نزعة الى التغيير أيا ما كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور فى العصور الوسطى متمثلة فى رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متارجحا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية ، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهى هي أهم ما طرحه الفكر السياسى فى هذا المجال ، تلك النظرية التى ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقي للأرض بكل ما عليها ومن عليها . . وأنه هو المدير الأول لشتونها والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة فى الملوك الا الممثل البشرى لمشيئته تعالى فى الأمور الدنيوية فى حين أن الكنيسة هي الممثل لهذه المشيئة فى الأمور الدينية ، غير أنه ما ان أذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها فى النظام الاقطاعى الذى يمثل العمود الفقرى للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسى فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ، بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر

تدرجيا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوربي هي العصور الحديثة ، تلك العصور التي كانت في الواقع نوعا من التحول الشامل في كل مناحي الحياة ، فقد بدأ النظام الرأسمالي يحل محل النظام الإقطاعي وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال إلى مجموعة من الإقطاعيات التي يكاد أن يكون كل منها دويلة مستقلة داخل الدولة الأم ، وانحصرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الأقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التي كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها . . . كس هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التي أصبحت سسانها الغالبة أنها فلسفة تدعو إلى التفسير ونقد الجمود والتخلف وطرح مخلفات الماضي البغيض التمثل في قيم وتقاليد العصور الوسطى ، وإحلال قيم جديدة محلها تركز على تقديس الحرية الفردية في كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعي هي أهم ما طرحته الفلسفة السياسية في مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الإلهي التي سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقا لنظرية العقد الاجتماعي ارتدت شرعية الحكم إلى مصدرها الأصل وهي إرادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الإلهية .

ولعل الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٨) من أبرز الذين سبقوا إلى صياغة نظرية العقد الاجتماعي في كتابه الشهير لـ "ليثان" والذي طرح فيه ونظريته القائلة بأن المجتمع السياسي ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر ، وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائيا إلى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع عليه مهمة إقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلا حياة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، إلا أنه يبقى له في نظريته فضله في رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم إلى إرادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الإلهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماسا للأمن والسلام ، وفرارا من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا إلا أنه صاحب فضل لا يجحد في رد سلطة الحاكم إلى الشعب ، وهي الفكرة التي طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر ، ولا يحق

له الخروج عليها أو انكارها والا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتعنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته ، بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل ، ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية ، وأصبح استمرار بقائهم في الحكم متوقفا على استمرار رضاء هذه القاعدة ، وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التي أصبحت هي العقيدة السياسية الراسخة للعالم الغربي منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية في شقها السياسي الذي يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة ، مع الليبرالية في شقها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة ، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة ، تركز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التي شيدت في مجموعها حضارة الغرب المعاصرة .

وهكذا ففي حين نجد أن الفلسفة السياسية يظلب عليها في مطلع المصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذي فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالي على انقاض النظام الإقطاعي المنهار ، نجد أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التي ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التي غلب عليها طابع الدعوة للتغيير في مرحلة نشأة النظام الرأسمالي ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيها الطابع التبريري عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا ، ومع التطور التاريخي للرأسمالية ، بدأ الواقع العملي يكشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائي للبشر ولا يكفل بشكل تلقائي تحقيق أهدافهم في الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأي والاعلام ، جعل من هذا النظام في كثير من الحالات متكررا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التي يركز عليها نظريا ، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفي الى ظهور تلك الفلسفات - الماركسية بوجه خاص - التي تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالي من أساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا

من أن الموقف العلمي والعمل الصحيح يفرض علينا أن نتحرك في اتجاه
قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه .

ومع هذا فإن ظهور فلسفات التغيير الشامل مثثلة في الماركس
بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئي التي
جعلت منها الأساس أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التي يرتكز
عليها النظام الرأسمالي ، وأن تدعم هذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفل
للمحضرة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء .

وسوف يجد القارئ تأكيداً لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة
السياسية التي سوف تقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتي أخذناها
من كتاب الأستاذين أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج والذي صدر
بالإنجليزية عن دار ماثويين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary
Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من
الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة في العالم الغربي كتبها
أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسي المعاصر وأن
لم يصلوا في مكانتهم وتأثيرهم إلى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم .

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كنلر الأستاذ بجامعة أوتاريو عن
هربرت ماركيز ، ودراسة أنطوني دي كرسبني نفسه وهو أستاذ بجامعة
كيب ناو عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة
جورجيا عن ليونستراوس ودراسة أنطوني كوينستون الأستاذ بجامعة
أكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة
لندن عن جان بول سارتر وأخيراً دراسة صمويل جورفيتز عن الفيلسوف
الأمريكي المعاصر جون رولز .

ونلفت نظر القارئ إلى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية
إلى اللغة العربية ، إذ كان اهتمامنا الأساسي منصبا على نقل المضمون
الأساسي للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار
كما وردت في نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيراً ما التزمنا كذلك بتسلسل
المقابل العربي لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيراً ما عمدنا في الوقت
داته إلى إعادة صياغة الأفكار والعبارات وإلى شرحها وتبسيطها في كثير
من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربي
بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة
قريبة إلى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التي اخترناها دراسات
عن فلاسفة لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئاً فيما تنصود . وأغلب الظن
أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى .

صحيح أن هناك من بين الفلاسفة الذين تضمنهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربي حق المعرفة مثل هربرت ماركيوز وجان بول سادتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التي تدور حول فلسفتها ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئا يذكر ، ففردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية في حدود ما تعلم إلا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه « فلاسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك في كتابه هذا هو مجرد اطلالة عابرة لا تقدم شيئا ذا بال ، بل لا يكفي لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس ورولز فلا نظن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو أشار إليهما في أية دراسة عربية باستثناء ما أورده عن نظرية جون رولز في رسالتنا للدكتوراه وما أورده عنه في كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » - (كتاب الهلال - عدد فبراير ١٩٨٧) .

واستكمالا للفائفة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زودناها بالهوامش والتحقيقات حيثما وجدنا هذا لازما .

والله المستعان .

نصار عبد الله

١٩٨٧

الفلسفة السياسية هي الحصاد الطبيعي لاجتماع لا يرتبط فيه الناس
برباط قريى الدم أو الجوار أو الزمالة وانما يرتبطون فيه بكونهم
مواطنين ، وهذه ملاحظة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر فى معظم
العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعنى به رباط المواطنة .

لقد عاش البشر أحيانا فى امبراطوريات شاسعة الأجزاء يحكمهم من
أقاصيها المترامية أبخرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال
الإنفاضات والمظاهرات .

وعاش البشر أحيانا أخرى فى قبائل يتصورون أنفسهم من خلالها
أعضاء فى عائلة واحدة كبيرة .

ولكن ما الذى كان يحدث عندما تذوى سلطة الامبراطور ؟ أو عندما
ينحل التماسك القبلى ؟ وهو الموقف الذى عاشته أوروبا فى مناسبات
عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل فى دخول الدوريين
The Dorians الى بلاد الاغريق وهو الأمر الذى مهد لظهور المدينة
الاغريقية . كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل فى غزو البرابرة للامبراطورية
الرومانية وهو الأمر الذى ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى
وفى كلتا الحالتين كانت النتيجة هى خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على
وجود مناصب معينة كالمملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز من
يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فان هذه المجتمعات كانت تخضع

لنوع من النشاط الذي يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما منطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين في ذلك التسببة التي أطلقها الاغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ مطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات أو حتى المشاجرات العائلية في حين أن السياسة في معناها الأولى هي النشاط الذي يتمكن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة في مجتمع تتباين خصائص أفراده كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية .

وبطبيعة الحال فإن هذا النشاط قد يفشل في تحقيق أغراضه ويترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما أعمل البشر يد التمزيق في مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولى المناصب العليا أو أي العقائده الدينية هي التي ينبغي أن يعتنقها المجتمع أو ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة . ان حالة اليهود التي تنسم بها المجتمعات تمتد على مدى استبعاد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمدين » وهي خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء في ذلك النبلاء أم العامة وتمثل ذلك بوجه خاص في الطريقة التي توأم بها الرومان مع المعتنقات الدينية للامم التي هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التي اتسم بها الرومان خاص في مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعائه يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها .

وبدا الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هي التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوروبيون ومن تشرّبوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعدد الأديان في المجتمع الواحد .

وفي أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية في أيدي واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لظواهر عدم التسامح . ومما زاد الطين بلة أن انتقلت هذه الروح المتعصبة من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضاوة ، ذلك أن صدق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدنيويون فانهم يطرحون حقائق يتصورون أنها قابلة للبرهان ... وهكذا أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة

السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث.
المعاهد سواء كان هذا الموروث دينيا ام دنيويا .

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم في هذا الكتاب ونعني به - ليوشتراوس - فان هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح أتباعهم أشبه شيء بطائفة سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعاليمهم عن هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهدين في المستقبل

ان تقدم الفكر السياسي منذ عصر سقراط الى عصر تروتسكي كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغي لنا أن نخلص الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يمثلون جسدا واحدا متناغما الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف في العديد من المسائل بحيث أن ما يعلمه بعضهم فلسفته السياسية قد يعده البعض الآخر نوعا من الجدل العقيم الذي لا طائل من ورائه ، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتسامحين الا ان بعضهم سوف يشعر بغير شك ببالح الأسى ازاء هذه الصحبة التي وجد نفسه فيها

الفلسفة السياسية بحث نأمل في المبادئ الأولية التي ينبغي عليها النشاط السياسي العملي وهي تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل متفاوتة بل ومتضاربة في بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والتضارب الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسي ما هي الا مجرد انعكاس للواقع السياسي وأن عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلم بها في عالم الفلسفة السياسية ما هو الا صدق لتلك الانقسامات التي يشهدها عالم السياسة العملي من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية .. الخ حيث يتبنى كل حزب أو فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه . ومع هذا ، ومع تسليمنا بأن هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة الا أن النظر الى الفلسفة السياسية باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد تبريرات لها ما هي الا نظرة قاصرة وضائلة ، فالفلسفة السياسية الجديدة حقا بهذا الاسم هي بناء منطقي متماسك ينبغي أن ننظر اليه أولا وقبل كل شيء في ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التي تستهدف كشف جانب معين من الواقع .

ولئن كانت النظريات السياسية التي تطرحها الفرق السياسية المتباينة تستهدف التبرير والإقناع فإن الفلسفة الحققة تستهدف الفهم .

ومع هذا فان الأمر ليس بهذا القدر من البساطة اذ تظل المعركة الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة في نهاية المطاف نوع

من التأمل الذاتى المجرد ولهذا السبب فإن إطار أية فلسفة من الفلسفات لابد أن يمثل بخصيئتها المميزة وتظل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهى فى هذا تختلف عن أى علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا فى ذلك الى معيار خارجى للصواب أو للخطأ .

وقد ادت هذه المسه الى أن تتباين نظرة الفلاسفة انفسهم الى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذى ينبغى أن تطمح اليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتجلى فى أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى . ولعل من الطرافة بىمكان أن نشير الى أن احدى المسرحيات الهزلية التى عرضت فى أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اشمسناج وفاة الفلسفة وهو ما يذكرنا باعلان برك الشهور وفاة عصر المفروسية أو اعلان نيتشه وفاة الله

ومع هذا فإن هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا فى الوقت الذى صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا الى أوج اكتمالهم الفكرى وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة ، غير أنه لا يفوتنا هنا أن نشير الى مقولة خاطئة شاعت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما يساعد تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذى طرحه للفلسفة ، تلك المقولة التى استقرت فى الأذهان هى أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أى أن عباراتها تشير الى ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن ويتضح خطأ هذه المقولة اذا ما استعرضنا جانباً معيناً من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها الى ثلاثة أنواع : النوع الاول يعنى بوصف ما هو كائن تماماً كما هى الحال فى أى علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل Tocqueville أما النوع الثانى فهو الذى ينطوى على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا الى ما ينبغى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعى لماركس أو حقوق الانسان لبين Paine ثم يأتى نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون الطبيعى » فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعة الدولة فى لغة مادية لا يمكن أن نقول عنها انها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغى أن يكون ولكنها تطرح نوعاً من التصورات الافتراضية التى يحاول المفكر من خلالها الرويـج المفاهيم مضيقاً . والواقع أن من الأهمية بىمكان أن نأخذ فى اعتابنا أن تقسم

القضايا الى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه ما يشمل حركة الفلسفة أن يفرض عليها هذا التقسيم بشكل متعسف ، غير أن هذا لا يعنى أن مثل هذه التفرقة عديمة الجدوى في كل الحالات وأننا لا ينبغي أن نلجأ اليها ، إذ أن هذه التفرقة كثيرا ما أقيست وكثيرا ما اعتبر أحد جانبيها دليلا على أهمية المكانة التي يتبوأها أصحابه وعلى سبيل المثال فإن المناخ المثالي الذي أشبعته في الفلسفة السياسية أعمال ت. ه. جرين وبرفارد بوزانكيه ثم ل. ت. هوبهوس L. T. Hobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفي مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وأنزلوا القيم والمعايير من سماتها الرفيعة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبيرا عن ماهيات ثابتة في عالم العقل .

ولحسن الحظ فإن الأعمال الفلسفية التي طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير الى مفهوم القيم وهو ما سنبينه تفصيلا في صلب الكتاب غير أن الذي يعنينا هنا هو أن نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم النشاط السياسي لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى .

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيانات خاص يمكن الاستدلال على ملامحة بأساليب البحث العقلى .

والآن فلنتابع مما فصول هذا الكتاب لعل القارىء يجد فيها تصديقا لما ذكرته سطور هذه المقدمة .

ماركيوز نقد الحضارة البورجوازية

بقلم • دالميد كتلر

ما يزال المفكر السياسي الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عنى بهما من قبل مونتسكيو وهيوم في تناولهما لمشكلة الحضارة • وتتمثل المسألة الأولى في تحديد الظروف التي تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تدهورا في مجال الأخلاق والسياسة أم أنها - كما يحاول أن يصورها البعض - مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فإن هناك قدرا كبيرا من الاجماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا في الملامح التالية : اقتصاد السوق - الانتاج الصناعي - التطور الحاد في تقسيم العمل - تزايد معدلات النمو في الثروة - ظهور أنماط جديدة من الفقر - انتشار العادات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل - الايمان بحسابات المنفعة - تأسيس المنهج العلمي وتزايد تطبيقاته في المجال العملي والتكنولوجيا - ظهور معايير جديدة للتعليم - نمو الرأي العام وتزايد أهميته - ظهور أنماط جديدة في التنظيم - اختفاء الصفوة التقليدية - التضالول النسبي لمعدلات اللجوء الى العنف بوجه عام •

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون في بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التي أفقدتها في كثير من الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك ، يكفي أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التي اتسم بها المفكرون الموسوعيون وبين النظرة القائمة التي اتسم بها جان.

جاء روسو في فرنسا ، أو أن نقارن بين الحفاوة للشديفة التي استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذي أبداه آدم فيرجسون ازاء انهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذي لا يعرف الا حساب الربح والخسارة - غير أنه هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحسر مغليا السبيل لتصور أعمق طرحه الجليل التالي من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيوارت ميل يلاحظ في مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن تشجب الحضارة أو نصفق لها مهللين ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للإنجازات ملبية مطالب الإنسان في مجالات شتى لكنها في نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهدم والظلم .

إن الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل معضلة من المعضلات بل أنها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وإن تباينت ردود أفعالهم ازاء هذه المعضلة فبينما نجد أن البعض يرون إمكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتى الا بتجاوزها من أساسها ولعل هربرت ماركيز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وإن كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده الى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هي في جوهرها إلا نوع من الانسحاب الوجداني من المسؤولية الأخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيز في هذا المضمار وتأكيد المستمر على أن محاولات التوفيق والإصلاح التدريجي لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذري هو أمر لا غنى عنه .

غير أنه لا بد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق الا من خلال سياق معين ونعني به سياق المناقشات التي دارت هذه المعضلة في إطارها ونسوف نعني هنا لا بعرض منهجه الفلسفي ولا بنظريته في المعرفة ولكننا سنعني بعرض أوجه النقد التي وجهها الى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية .

كما سنعني من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارئ الى أن عرضنا لآراء ماركيز لا تمثل فهما نهائيا لهذه الآراء ، فما هو الا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيز .

ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشتغلين بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فانها تلك اللغة التي اقترنت بالنهج الليبرالي الديمقراطي في التعامل مع مشكلة الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية في الدراسة التي كتبها جون شايمان بعنوان « الأسس الأخلاقية للالزام السياسي » حيث يرى شايمان أن الفكر الليبرالي يبنى على مثل أعلى معين ألا وهو القابلية البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا معيناً من تطور إمكاناتنا الكامنة ، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية والحاجة السيكلوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي ضوء هذا المثل الأعلى فإن التنبؤات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى باعتبارها نوعاً من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعني به ذلك الكائن العقلاني القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت واحد .

فاذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية في تأكيدها على بعدى « الفردية » و « العقلانية » لكنه يختلف معها في اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل المؤسسات الراحنة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية .

إننا إذا نظرنا مثلا الى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية وإلى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا أن النظريات التي يطرحانها إذا ما فهمت فهما متممقا إنما هي نظريات تصور النسق الراحن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

إن البشر في رأى شايمان يشكلون مع تقدم الحضارة كآفراد متميزين ذوي مصالح وواجبات وحقوق معينة وأهم ليدركون بشكل متزايد أن الظروف التي تعدد مصائرهم ما هي إلا محصلة مجموعة من القوى التي لا بد من لهما قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيز فيرى أن الروح الفردية تنحصر في نهاية المطاف عن فقدان الذات وإن النزعة العقلانية التي نتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية سوف تقضى كذلك في نهاية المطاف الى نوع من اللاعقلانية الشاملة

والمدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لا بد لنا أن نتجاوزها .

هكذا يقف ماركيز على طرف نقيض مع شابمان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الحرة التي تركز عليها النظم الليبرالية ، ففى رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة : -

الحرية فى مقابل السلطة - الواجبات ازاء المصالح - استقلال الإرادة فى مقابل التبعية ... الخ انها على العكس من ذلك تماما مؤسسات قائمة على القهر .

وفى المنظور المقابل نجد أن شابمان فى دراسته سائلة الذكر يرى أن ماركس وأتباعه بما فيهم ماركيز (ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات تركز على التماسك الوجداني والأخلاقي بالمؤسسات الراحنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية ، وهم فى ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بديلا للتناقض والانقسام فى فهمنا للطبيعة البشرية .

والحق أن هذا الرأى الذى يراه شابمان انما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم فى المعترك فيها فى الوقت الذى تتسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم فى المعترك السياسى . لكن ما الصل اذا كانت القوى القائمة فى الأنظمة الراحنة متناقضة مع المثل العليا للكمال . بل ومدمرة لاية امكانية لادراك هذه المثل .

ان الماركسية تمثل نموذجا معينا لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيز ... فالمشكلة الحضارية لا تحل حلها فى ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسى ، والتناول الصحيح لها ينبغي أن يتم فى ضوء ثلاثة محاور رئيسية هي محاور الضرورات ، ومحور المثل ، ومحور الوسائط .

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف أن كانت الحضارة تفرض أعباء جديدة ينبغي أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار في البقاء أما في المحور الثاني فأننا نتساءل عما إذا كان فهمنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما هي طبيعة هذا التأثير ، وأما في المحور الثالث فأننا نتلمس التوصل إلى معايير السلوك السياسي المبرر أخلاقيا كما نعى لمحاولة الموازنة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهمنا للحضارة .

إن ماركيز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التي عرضنا لها من خلال إشارتنا إلى دراسة شابمان ، تلك الوجة من النظر التي تقول بأن الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه في الصفحات القادمة .

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ إلى أننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيز فما نستهدفه بشكل أساسي هو إيضاح طبيعة التساؤلات التي ينبغي أن يعنى الفكر السياسي المعاصر الإجابة عليها .

في رأي ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي قامت في معظم البلاد المتحضرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها أن تطوع الخصائص التي أنتجت الحضارة وإن بدا ظاهريا غير ذلك . . إن فشل هذه المؤسسات سوف يظل إلى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا ، فالانتاج مستمر ، والنظام الاجتماعي قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالانخفاق يضرب بجذوره في الأعماق وما علينا إلا أن نعيط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان .

وفي الثلاثينيات عندما وجه ماركيز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالي إنما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما هي في حقيقة الأمر إلا أوج تمار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جانبيا معيننا من جوانب التاريخ الذي يتسم بالتطور الدائم .

إن الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى إمكانات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام بالخط العقلاني الأصيل وما ظهور الأنظمة الفاشية في الثلاثينيات إلا تجسيد لهذا الانخفاق الليبرالي .

ثم واصل ماركيز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في

الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلاني الذي تتسم به الحضارة الليبرالية الراحنة فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرافق للتكنولوجيا ولاستخدام العلم في زيادة الانتاج وهو الأمر الذي أدى الى سلب الانسان في ظل هذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحويله الى انسان ذى بعد واحد هو ذلك البعد الذي نريده له متطلبات التقدم التكنولوجي

والواقع أن الأنظمة الليبرالية الراحنة ما هي في جوهرها الا أنظمة شمولية من نوع جديد وان زعم أنصارها غير ذلك فالمرأى في ظلها يجد نفسه مضطود الوثاق الى عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع منها فكاسا .

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيز هو المسئول عن اطلاق وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعي الحديث ، فانهجارات البشر وافعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلمغة المكسب والخسارة ، وما تطويع الواقع للعقل في ظل هذا المفهوم (العقلاني) فيما يرى ماركيز الا تطويع للحاجات الانسانية وابعادها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبحيث يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة .

وهنا ينبغي ان نتوقف لكي نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر ليس كما تصوره ماركيز . . ذلك ان مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل عن النظام الصناعي ، وان جوهر الموقف العقل يقوم حينها تقوم تلك الظروف التي يتاح فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ، انه في حقيقة الأمر محك للطاقت الأخلاقية والسياسية وعندما يلتزم العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم بوسع البشر أن يتصلوا من مسئولية اختيارهم وفي هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقت الأخلاقية للأفراد ، وقد يشل البعض تماما بل قد يحرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك في الوقت ذاته أن تطور الجهاز الشرعي للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطي يمثل تهديدا شديدا لأي ادارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة ، أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة البيروقراطية وتحويلها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين استمرار السلطة في البقاء وبين الأهداف السياسية .

وعلى وجه الاجمال فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فعندما سمع

لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية ما تزال هي معقد
الأمم رغم كل شيء .

فاذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يطرح تصورات الخاصة للعقلانية
باعتبارها تعميقا لتصورات فيبر ، باعتبارها نوعا من التطوير لتلك
التصورات المتضمنة في آراء فيبر والتي أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها
أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج «ويدة للبرالية» .

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيز آراءه من فيبر على
نحو معين ينبغي أن نفسر الى أنه من خلال تعليقاته على العقلانية
التكنولوجية يركز على معولة ماركسية مالوفة ، تلك هي أن المصالح
الرأسمالية عادة ما تدمر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه القوة
فقد مساوى ماركيز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الانتاج الصناعي
لأغراض الربح الرأسمالي وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة في
حد ذاتها .

من هذا المنطلق فإن ماركيز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة
التوترات التي تنطوي عليها الحداثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك
صراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية
من ناحية أخرى في حين أن الصراع الحقيقي في رأى ماركيز قائم بين
العقلانية وبين العوامل التاريخية التي جاءت بها الى الوجود (١) . ذلك
أن العقلانية تنصرف الى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل اشباع الحاجات
البشرية في حين أن الرأسمالية تخلق نوعا من الازدعان لمتطلبات انتاجية
لا متناهية كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المدمرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإن العقلانية تطرح الآمال في اقامة نوع من
التنسيق الذي لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعي في حين
أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التي تنتج الى تحقيق مصالح طبقة ضيقة
مسيطرة .

إن ماركيز هنا يهاجم العقلانية بمفهومها التكنوقراطي ، وهو المفهوم
الذي تحاول الرأسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلا من أن تعمل على
تهذيبه وهو الأمر الذي يؤدي الى تخريب سائر الأبعاد الانسانية بحيث
يصبح المجتمع في نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد وقد
أفاض ماركيز في تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد

(١) ماركيز يقصد النظام الرأسمالي بما يسميه «العوامل التاريخية التي حامت
بالعقلانية الى الوجود» ... للترجم .

الداخلية للإنسان في كتابه الذي يحمل عنوان الإنسان ذو البعد الواحد حيث أوضح أن الإنسان الذي يحيا في عالم من هذا الطراز لا يملك إلا أن يحصل العالم الخارجي داخل أعماقه وأن يتشبه في أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطا من الاذعان لما يريد له العالم الخارجي الذي يحيطه إطار محكم من العقلانية التكنوقراطية وفي هذا المجال يعلن ماركيز بأنه قد استمد جوهر أفكاره من فرويد ، ذلك أن فرويد قد أوضح أمرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشري يخلق الحضارة ويميد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدأ الواقع الذي يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثاني هو أن هذه الصدارة التي يتبوأها الأمر الواقع تتحقق على حساب لقاء تبعات ثقيلة على عائق الحاجات النفسية للبشر فهي تتضمن نوعا من التقييد لممارسة اللذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر في ظل الموارد المحدودة التي تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم ، وفي رأي ماركيز فإن هذا التناول الفرويدي لمشكلة الحضارة يشبه إلى حد كبير الخط الذي التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهيوم في كلتا الحالتين يتم اعداد جزء من المطالب الأساسية للفرد ضمانا لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما .

وعلى أية حال فإن مبدأ الواقع أو مبدأ الاداء كما يسميه ماركيز هو حجر الزاوية في العقلانية التكنوقراطية ، وفي رأيه أن الاعباء النفسية التي تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تعمل مرتقا وعرا تتزايد درجة انعدامه كلما تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس في حقيقة الأمر الا قمعا لها ، وهو ما يترتب عليه تحوير التعبير عنها ، وهكذا ينشأ العنوان الذي قد يوجه المرء إلى ذاته كما قد يتوجه به إلى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون تعساء مضطربين بل ومتوحشين في بعض الأحيان .

إن هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن في رأي فرويد لكنها في النهاية ثمن لا بد من دفعه لقاء التقدم الحضاري وعندما خلس إلى عبارته الشهيرة عندما يوجد الـ « هو » فلتذهب الـ « أنا » (١) فإنه كان يعني أن البشر لن يستطيعوا الفرار من اذعانهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من أخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدر معين من انكار الذات على ما في ذلك من ألم ومشقة .

(١) نورد هنا لص العبارة بالانجليزية لما تشتمل عليه من جناس لفظي طرفه
Where id is, let ego go.

ولئن كان ماركيز كما أسلفنا منه قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدي المتفائل نسبيا إزاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيز يرفض بشكل قاطع ما خلص إليه فرويد من أن التقسم الحضارى حصاد إيجابى ترجع قيمته ما دفع فيه من ثمن ، والثنى المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الإرادة لكل فرد .

إن الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدى فيما يرى ماركيز ، ولم يعد هذا الواقع الحضارى يفتح للإنسان من استقلال الإرادة الفردية ما كان يتصوره فرويد ، لقد تحول البشر إلى أجزاء فى جهاز ضخم يسور فيدورون معه داخل نسق إلى من المكافآت والعقوبات وسائر الوسائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل ، وهكذا أصبح الوضع السيكلوجى السائد مطابقا لما خلص إليه فرويد فى عرضه لسيكلوجية الفوضى من انحصار الذات الفردية ، حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولجى وحيث تختفى روح الإحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيز فإن الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم .

إن عملية تشكيل الفرد وتطويره بحيث ينطبق على القالب المطلوب حضاريا إنما يتم فى رأى ماركيز فى بطنه وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تنتج بالفرد فى نهاية المطاف إلى نقطة معينة ، وإن التحليل المنهول يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تنتج إليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانعى القرارات السياسية ، وعلى سبيل المثال فإن تشكيل الإنسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه إليه الاقتصاد أو التغيير التكنولجى أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها فى اتجاه تشكيل الإنسان وقولته بقالب معين ، ويرى ماركيز خلافا للفرويديين المجدد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه إلى أعماق الفراغ الإنسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية .

وعلى هذا فإن الأمر يصل في النهاية الى أن الحياة تصبح في حقيقتها نوعاً من الموت وهذا هو في الواقع ما خُصص اليه في كتابه « انباط من النسيب » حيث وجه نقداً شديداً الى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والدمار يمكن أن تتحول الى طاقة بناء من خلال عملية الإعلاء التي هي جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة - في رأى فرويد - كثيراً ما تتحول عن طريق الإعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعي المتمثل ، وان قوى الهدم والعدوان في هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو في مركب عضوي واحد يمثل القوة الكامنة التي تدفع عجلة الحضارة ، وفي رأى ماركيز أن هذا قد يكون صحيحاً اذا كانت نوازع العدوان مسخرة لخدمة الايروس (١) .

أما حينما تقتل هذه النوازع على الايروس فإن الوضع ينقلب تماماً ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هي النقطة التي وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هي طابعها المميز . وما تسابق الدول في التسليح والتعبئة العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين اشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب . . . ما هذا كله الا اعراض لهذه الحقيقة المأساوية .

ان العقلانية التكنوقراطية ما هي في النهاية الا نوع من اللاعقلانية وان طابعها اللاعقلاني ليناكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروباً من الحرمان أكثر بكثير مما تبرره الظروف المعاصرة للمرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الادارة والمخاضمين لها على السواء لخطر الموت المحدث ولكنها بالإضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التي ينطوي عليها الليبيدو الى طاقة من العدوان المدمر بدلا من تحويلها الى طاقة للبناء والى تكامل النظام الاجتماعي وهو ما سيقود في النهاية الى كارثة .

ومن ناحية ثانية فإن المجتمع التكنولوجي المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الأفراد ، وأنه ليكفي قيام السيطرة في رأى ماركيز أن تكون الفرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجي التابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فإن الخلاص الانساني في رأى ماركيز يكمن في التغيير الثوري الذي يستهدف إعادة بناء وتشكيل الفرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذي فرضته عليها

(١) الايروس : في الفكر اليوناني تعني غريزة الحب . (المترجم) .

(٢) يستخدم ماركيز هنا مصطلح المرض يفهمه الاقتصادى أى كمية السلع

والخدمات المتاحة للاستهلاك - (المترجم) .

احتياجات الانتاج والثقة ببعي حيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة .

ان هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينمى فى البشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التذوق الفنى من ناحية اخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمالى محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح انه يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين تراه فى كتابه نهاية اليوتوبيا يتحدث عن الحيات الخلاق والطاقات الحرة للانسان التى يمكن أن يجرها التطور المادى للقوى الإنتاجية (١) .

ومن ناحية ثانية فان ماركيز يعلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الاستطيقية وهو نمط نادى به من قبل فريدريك شيللر فى اواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطفى عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيز أن شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية والتى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » .

ان المربية الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الاخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج لقوانين العقل بمطالب الحس . والحق انه اذا اريد للحرية أن تكون هى المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لا بد من افساح المجال للذوق الحسية ومن ثم تتواءم الطاقة الانسانية مع القانون الاول للحرية .

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ

(١) هذا لا يعنى بحال: من الأحوال ان ماركيز يقف موقف البعيد من الأنظمة الاشتراكية الممارسة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الاتحاد السوفيتى مثلا) فالمجتمع السوفيتى الماصر ينطوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمالى كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدا ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض .

انظر ص ٥٥ فؤاد ذكريا ، هاربرت ماركيز ، دار الفكر الماصر ، القاهرة ، ١٩٧٨ ص ٥٥ وما بعدها - (الترجم) .

قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم فما الحرية في جوهرها. الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء القردى .

لم يد من اللازم في رأى ماركيز أن يعانى البشر من القلق والحزن لكي يقال أنهم قد سوسا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فإن الحرية التي تنارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هي شرط لتحقيق المسحة الانسانية في الوجود الانساني وعلى هذا فإن العصر النعبي الذي يحلم به ماركيز ليس هو ذلك الذي تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذي تحكمه بلاهة الملائكة وإنما هو عصر من النشاط المتصل المتبع للذات الذي هو أشبه ما يكون برقصه موسيقية دائية لا تنقطع .

وعندما ينتقل ماركيز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة في رأيه تكون جديرة بهذه الصفة عندما لا تكون مجرد نفي للأوضاع الضربية القائمة ، ولكنها نظام بصره يقف في مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بنياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيز يعرض للثورة في كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضعها مبادئها الأساسية ثم هو يقسم تصوراتها عن الثورة في وضعها الراهن موضعها امكاناتها واحتمالاتها المستقبلية .

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيز يطرح تصوراتا في قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثاني فإنه يطرح تصوراتا بقدر من الشك والحذر واعيا بطبيعة الصعوبات والمشكلات التي ينطوى عليها هذا المستوى من التحليل ، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل في طبيعة الثورة الراحنة وهل هي انجاز متحقق أم أنها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيز مع الفكر الماركسي التقليدي الذي ينظر الى الثورة باعتبارها انجازا فعليا في حين أن ماركيز اخذ يؤمن ايمانا متزايدا بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول في نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذي اتسمت به دولة الرفاهة الرأسمالية في أعقاب الحرب العالمية الثانية . كما يرجع من ناحية أخرى الى خيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتي والأحزاب الشيوعية .

وبالإضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول في نظرة ماركيز تحول آخر في نظراته الى المهام الملقاة على عاتق الثورة ، فلم يعد من مهامها في رأيه أن تقوم بالتعميق الجذري للتيارات الموجودة فعلا في المجتمع القائم

وإن تقوم بتكملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت في رايه نوعا من الإيقاف والشمذ والتصنعة لتلك الطاقات التي تبدو صليبية بشكل أو بآخر نتيجة لما تعرض له من الإمتصاص والقهر الذي تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الإنسانية .

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع ، وأصبحت مهمتها أن-تعيد صياغة المناابع الإنسانية التي قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هي تحول تلك المناابع الى بشر قادرين على المواجهة والفعل .

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد-وجدنا ماركيز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل في ذلك المنعطف الحاد الذي يفصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفضالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنبا الى جنب في حين أن دولة التذوق الفني والجمال سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تماما بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال معين :

نرى هل من الضروري القيام بثورة أخرى لكي ننقل بالثورة الى نتائجها الموجبة ؟ والحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فإن هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل في صورة قيام عدد لا نهائي من الثورات الوسيطة وهي معضلة أشبه ما تكون بمعضلة زيتون الايل (١) .

فإذا ما عدنا الى تحليل ماركيز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا ان التعريف الأولي الذي يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها ازالة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعي والسياسي . كذلك فإن ماركيز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق في الثورة بوجه عام .

(١) معضلة زيتون الايل : آثار زيتون الايل في القرن الخامس قبل الميلاد معضلة شهيرة مترتبة على امكان تسميم المكان الى عدد لا نهائي من الأجزاء وبناء على هذه التساوية للتقسام فإن أخيل أسرع عنه في اليونان لن يدرك السلحفاة اذا سبقته بمسافة معينة ولغرضه ذلك ففترض أن السلحفاة تبعد مسافة كيلومتر عن أخيل عند بداية السباق والآن عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الأمام مسافة معينة نفترض للتبسيط أنها نصف كيلو متر . وعندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الأمام بمقدار ربع كيلومتر . عندما يقطعها أخيل تكون السلحفاة على مسافة $\frac{1}{8}$ كم . وهكذا الى ما لا نهاية .

وفي هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين في تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذي يصاحب الطغيان والذي يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التي تستهدف تطهير الدولة واحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما ثاني النهجين فهو يرى في المقاومة نوعا من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعي في استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فإن الهدف الأساسي في هذه الحالة هو إرغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففي حين أن محور المفهوم الأول للحق في الثورة يتمثل في أنه المبادئ الأخلاقية للقوة الراهنة نجد أن محور المفهوم الثاني يتمثل في أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فإذا عدنا الى ماركيز وجدا أن تقدم للنظام الليبرالي يضعه بشك في نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق في الثورة عند ماركيز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطئ ، ومعيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر .

ومنى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثوري أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر العبودية ، ولا مجال في هذه الحالة لإيراد الحجج الأخلاقية التي تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج إنما تنطبق في حالة الأنظمة المستقرة وحدها وإن التاريخ البشري بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزلية لم تخل منها أية مرحلة تاريخية .

وإن التفرقة الجديرة بالاعتبار في هذا المجال هي التفرقة ما بين العنف الثوري والعنف الرجعي لا بين العنف وأساليب العمل السلسلي ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعي بوجه عام ما تمم اليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة ، والواقع أن كل نظام ينطوي على نوع من التشكيل السيكولوجي للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغته هذه النظر الراهنة التي خلقتها الحضارة الحديثة .

ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديمقراطي ، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئا بالنسبة لموقفها الأساسي ، فما الديمقراطية إلا واجهة تحكم من ورائها صفة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هي في الحقيقة إلا نوع من الطغيان الذي يتزيا بالزى الديمقراطي من خلال

الأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديمقراطي الا نوع من الالتزام الزايق ، ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع من ارادة تم تخريبها والسيطرة عليها .

ومن هنا فإن حق الثورة في استخدام العنف هو حق مشروع فيما يرى ماركيز مسائرا في ذلك روبسيير وكارل ماركس ، غير أن هذا لا يعنى في رأيه أن سائر أنواع العنف التي تصدر عن الحركات الثورية هي أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقي قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث وسائله لكنه في الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا فإن هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن تبريره من ثم بطبيعة العمل الثوري ومن أمثلة هذه الأعمال على سبيل المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائي والعنف بلا تمييز . الخ .

إن العمل الثوري حين يرفض الأخلاق الراهنة فهو ينشئ في نفس الوقت أخلاقياته الخاصة التي لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها وهذا هو ما يميز العمل الثوري في هذا المجال عن أعمال التمرد التي قد تمد تهيئا للثورة والتي قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها تفتقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وإن كانت المايير الأخلاقية التي تتمرد عليها قد ثبت بطلانها .

وحين ينتقل ماركيز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية في الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراضة المؤهلة للقيام بالثورة . . وهو يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التي ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نموا مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثوري ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعلى بالاستغلال - ومع هذا فإن ماركيز يرى أننا إذا نظرنا الى الصورة المعاصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تغفلت وانتشرت في نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الاطار الذي يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين في حالات كثيرة أن هذا هو الاطار الذي اختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين من ثمار التقدم التكنولوجي الراهن ، لا أنهم من بين ضحاياه ، فإذا انتقلنا من الصال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو في كثير من الأحيان معادية للأوضاع الراضة وتتصور نفسها أكثر الفصائل راديكالية في

المجتمع ، ونعنى بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التي تمكنها من انجاز التغيير الثوري ، ومن هنا فقد بدأ ماركيزوف يقف ازاء العنف الذي تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومتردة ، ففى حين أنه كان فى منتصف الستينات يسيل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة فى تلك الحالات التي يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثورى . وهكذا نجده فى مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لانه يؤدى فقط الى الزيادة فى عدد خصوم الثورة وطالما (أن العمل الطلابي لن يتنجح فى الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هى المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بطورها ليست مؤهلة كذلك لمثل هذا الانجاز لانقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل فى التغيير الثورى ، وان كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث فى النظام الرأسمالى المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسؤولية التاريخية فى التغيير الثورى ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تسبق من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وان التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن ينصدى للعمل السياسى من موقع الرفض للواقع الراهن .

والحق أننا اذا امعنا النظر فى أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا أنها لا تغلو رغم تزييف وعيها من صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين ، وعلى هذا فان المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسى الرفض انما هى مهمة ذات طابع تعليمى فى الواقع ، انها التنوير باخلاقيات الثورة وتمسيق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ، وان أولئك الذين يتصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حسامية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذرى . انهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فان الوظيفة الراهنة للمعارضة هى تطوير الوعي بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة .

والواقع أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وهى حقيقة يبرزها ماركيزوف حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر

التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهينة-
للتورة التى تحولت بعد ذلك الى واقع على .

ان ماركيز يرفع صوته عاليا الى قرانه طالبا منهم ان يحرروا انفسهم
مما يحيط بها من تخريب وهو يعيد الى الأذهان تلك النظرة التى سادت
الفلسفة الرواقية والتى تطالبنا بالا نتخلى عن فضايلنا البشرية مهما بدا
انه لا امل على الاطلاق .

يقول ماركيز فى نهاية احدى دراساته : « ينبغي أن نقاوم وأن
نستمر فى المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس
حقنا الطبيعى فى السعادة .

في ١٠ . هايك الحرية من أجل التقدم

بقلم : انتوني دي كرسبني

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمام ما هو جدير بها . شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون إلى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتعققة المعقدة التي يسوقها دعما لهذا الموقف ، وقد ترتب على ذلك أن اعتري هذا الجانب من أعمال هايك قدر من القموض نتيجة لردود الفعل الايديولوجية ازاءها ، وسواء كانت هذه الردود إلى جانبه أو ضده فهي في الحالين تخلق مناخا مؤثرا يلقي بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .

وفضلا عن ذلك فإن المواقف العسامة التي تنسب عادة إلى هايك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب «دعه يعمل ، Laissez faire» (١) ، وأنه من خصوم قيام

(١) Laissez faire هو شعار المذهب الداعي إلى إطلاق الحرية الفردية في كافة المجالات . وتنسب هذه العبارة الشهيرة إلى فرنسنت دي جورباي Vincent de Gournay أحد المفكرين الليبراليين في القرن الثامن عشر الذين أسهموا إسهاما في إرساء أمسي الفكر الليبرالي بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى ، وتمثل المحجة الأساسية التي طرحها الليبراليون في الدفاع عن المبادئ الفردية في أن إطلاق هذه الحريات كليل لتحقيق الصالح الفردي ومصلحة المجتمع في الوقت ذاته . ذلك أن الفرد أقدر من سواء على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر الذي سيترتب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هي في حهرها إلا مجموع مصالح الأفراد . وقد تلقف الاقتصاديون الكلاسيكيون الإنجليز هذه المحجة وأضافوا إليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالي . في بيان هذا انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » سلسلة كتاب الهلال ، عند فبراير ١٩٨٧ من ٥٢ وما بعدها .

الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضعفاء . . . الخ والواقع أنه ما من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، أننا لنعجب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرال غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئاً على الإطلاق عن نوع الليبرالية التي يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهوماً بسيطاً ، فالحرية تعني عنده ألا يكون الإنسان مكرهاً على الإذعان لإرادة غيره ، وفي هذا المجال يعتقد هايك مقارنة بين معنى الحرية في تصوره بثلاثة معانٍ أخرى متداولة فالحرية في معنى معين هي مشاركة الإنسان في اختيار حكومته ومشاركتها في وضع التشريعات وفي عملية الإدارة (الحرية السياسية) والحرية في معنى آخر هي ذلك الذي يستطيع الإنسان أن يصل إليه في القيام بفعل معين مدفوعاً بإرادته الخاصة ، لا بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية في معنى ثالث هي مدى قدرة الفرد على إشباع رغباته ، أو هي النطاق الذي يمكن أن يمارسه الإنسان في الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغي من ثم أن تظل بمعزل عنها . . . فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطاً ضرورياً ولا هي كذلك بالشرط الكافي للحرية طالما أن النظام غير الديمقراطية يمكن في حالات كثيرة أن يفرض قدراً ضئيلاً من القيود في حين أن النظام الديمقراطي قد يتوسع في فرض القيود التي لا يقلل من وطأتها أنها قد صدرت بالطريق الديمقراطي . وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، إذ أنها لا تقف في مواجهة القهر والجبر الذي يمارسه الآخرون على إرادتنا ، ولكنها تقف في مواجهة الضعف الأخلاقي أو في مواجهة تأثير الانفعالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعاً من القدرة الإيجابية فإن هايك يرى فارقاً جوهرياً ما بين عدم التدخل في أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فالإنسان قد يكون قادراً على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه . كما أنه قد لا يكون قادراً على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها . بل إن هايك ليس في أكثر من ذلك حين يبدي شكوكه في هذا المعنى من معاني الحرية ، ويتساءل عما إذا كان يجوز لنا أصلاً أن نتساهل في استخدام الحرية إلى الحد الذي تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواضح في المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك في هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء في اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، وهيوم ، وديوى .

والواقع أن الكراهية التي يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معنى الحرية يمكن تفسيرها بأنها - في جانب منها - ناتجة عن رغبته في المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتميز هذا المعنى بعدم التوسع في استخدامها ، وفضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة إلى إيمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغي أن يستغلها أنصار المذاهب الجمعية في تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعات التي تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعمله وتكون النتيجة في النهاية تدميرا للحرية باسم الحرية .

غير أنه يتعين علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا في رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغي أن يقال عنه أنه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التي يدعو إليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم في الولايات المتحدة الأمريكية ، فهناك يؤكد على أن الحرية تكمن في التخلص من القيود والضوابط التي تضعها الدولة وهو في هذا يسير على نفس الخط الذي سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون إلى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهم في هذا أقرب ما يكونون إلى فولتير وروسو ، في حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو في نفس الوقت لا يخفي شكه وتوجسه من مقبة تزايد سطوة الحكومة .

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هي إلا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمي إلى إرساء تدخل الحكومة الديمقراطية من أجل التقدم الاجتماعي وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجمل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين في أن هؤلاء الآخرين يأملون في إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد في حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائي للمجتمع متابعا في ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث .

ان هايك يبلو محافظا في نظر معظم الأمريكيين حاليا ، ولكنه يرفض رفضا قاطعا أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب في مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن. في حين أن الموقف الليبرالي الاصيل له من الاهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التي يريدتها وبالإضافة الى ذلك فان المحافظين يخافون التغيير ، ويفزعون من كل ما هو جديد ، في حين أن الليبرالية في صميمها دعوة الى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلفا بما سوف يقودنا اليه التجديد في نهاية المطاف ، كذلك فان المحافظين يسيلون الى أن يسيروا في ركاب السلطة وتنطوى مواقفهم على عداوة واضحة للديموقراطية ، وان مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوي لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، إذ أنه ينادي بأن تكون السلطة داخل حدود معينة ، وفضلا عن ذلك كله فان هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون الى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالضموض والهامية والحنين المريض الى الماضي القديم .

تلك هي الصورة المجملة لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول في السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه : « دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يعبران في تصورنا أصدق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالي الذي يقفه هايك حيث نجده يسجل في النص الأول ، أن « الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفرادهم ومواهبهم وكفاءاتهم الى الحد الذي لا يجاريه فيه أى نظام آخر تابع من التوجيه المركزي » .

كما نجده يسجل في النص الثاني أن : « المحور الأساسي في مفهوم الليبرالية يتمثل في اعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الانسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائي ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد الى مالا يمكن أن يصل اليه نظام آخر يتم الاعداد له سلفا ٠٠ وبناء على هذا فان القوة الجبرية التي تمتلكها الحكومة ينبغي أن توجه فقط الى اعمال مثل هذه المبادئ » .

والواقع أن هايك فيما ينادي به من التطور التلقائي للنظام الاجتماعي يعتمد على حجة قاطعة في تصوره ، تلك الحجة تتمثل في عجز

أى انسان عن الالام بسائر العوامل التى يتوقف عليها تحقيق أهدافه ومهما اجتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها ، بل إن هذا العجز يتزايد فى الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل . . ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضاءل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة . وهكذا فأنسأ إذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفأ استثمار ممكن ، وإذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات اذعان بعض البشر لارادة البعض الآخر . . إذا اردنا هذا فما علينا الا أن نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع اللاشخصى يصل على ايجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو فى الواقع ما يزودنا به التطور التلقائى الذى هو ليس نتاجا للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضى وغير مقصود للنشاط الانساني .

إن مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعينها ، وهذا بديهي طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فإن تحبيذ قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التى تترتب فعلا على قيامه .

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرا مرفوضا فى جميع الأحوال فى رأى هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغي أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الاطار ، فى مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الاسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فإن الاعتماد على العوامل التلقائية هو الاسلوب الأكثر كفاءة .

وقد تعرضت وجهة نظر هايك فى التطور التلقائى لنقده عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوى على عيب أساسي يتمثل فى أن التطور التلقائى قد لا يترتب عليه تلك النتائج التى تمثل أولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات .

والواقع أننا لكى نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالى الذى يقفه هايك ينبغي أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للانسان ، مخالفاً فى

ذلك الخط العام الذي يخطه المفكرون الليبراليون عادة (١) .

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضه وحاجاته .
فالطبيعة الإنسانية عنده غير محددة ، انها في حالة تشكل دائم لا ينقطع ،
وهي تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لأي تغيير وفي اتجاهات لا يمكن
التنبؤ بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية ، فنحن
لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الإنسانية ولا حدودها ،
ولما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذي نستطيع بناء عليه أن
نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة
بمعناها ، وعلى هذا فان مستقبل المجتمع البشرى ينبغي أن يكون أمره موكولا
الى التطور التلقائي طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام
الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات يعينها كافتراض طبيعة ثابتة
للانسان مثلا .

والحق أن نظرية هايك في التطور التلقائي قد عرضته لجملة من
الانتقادات الظالمة منها أنه ينفي عن الدولة فاعليتها الإيجابية ، وأنه لا يلقي
بالا الى مسؤولياتها الأخلاقية والاجتماعية انشاء الضعفاء والمعجزين عن
الكسب وهي أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة في
رأيه ، بل من واجبها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الإيجابية في
أمور معينة فهي أولا وقبل كل شيء ينبغي أن تتدخل لكي تضمن حرية
مسار التطور التلقائي ، ثم متى ينبغي أن تتدخل لكي توفر الحد الأدنى
من المعيشة لأولئك الذين يمحزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا
التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغي أن تكون عليه الفوارق في الدخول
والثروات . انها تتدخل فقط لكي تضمن لهؤلاء حدا أدنى من الحياة
الكريمة ، أما أن تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى
تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعي ، فهذا نوع من التدخل الذي يرفضه
هايك والذي سوف يترتب عليه في رأيه انخفاض حجم الدخول والثروات،
والواقع أن منتقدي هايك في هذا المجال إنما يعارِبونه على غير أرضسه
ولو كانوا أمثاء مع أنفسهم لركزوا جهدهم في البرهنة على خطأ تصوراتهم

(١) البدء بفهم سبق للانسان هو في الواقع ما يميز الفكر الليبرالي بوجه عام
للانسان عند كائنه مثلا كائن ينقسم باستقلال الارادة ، قادر على التشريع الخلقى وهذا هو
ما يميزه عن الكائنات التي توجد في ذاتها ولا تتجاوز بعد ذلك دائرة التشريعات التي تسنها
الطبيعة ، كذلك فان الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التي
هي جزء من تعريف الانسان عندهم مثل قانون « المجهود الأقل » وقانون « السائد
الأمثل » . . . (المرجع) .

لانخفاض الدخول والثروات في حالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سسهم تقدمه عليه هو شخصيا لا الى افكاره .

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا ونعني بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ أنها ليست نتاجا لتخطيط مسبق ، ذلك أن البشر لم يتنبأوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم . . ، على العكس من ذلك تماما فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة في الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم ، وهنا تكشف مزايا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها ، وهكذا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسبية متكاملة . ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادي والثقافي كما يبيننا هايك على هذا السؤال ، غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل ، فما الذي يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ ، وما هي مزايا التقدم ؟ ، ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فهل يعنى حديث هايك عن مزايا الحرية أنه لا يعدها قيمة في حد ذاتها بفض النظر عن أية مزايا ؟؟ أما اجابة هايك على هذه التساؤلات فتتمثل في أن التقدم الاجتماعي عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يتحقق بفعل عقل بشرى يناضل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة .

وان الأكثر صوابا في رأي هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر ، وهكذا لا تنفي الامكانيات المتاحة لنا فحسب بل تغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر .

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم ، ولا أن نفترض أن التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الاشباع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة ، لكن هذا ليس هو الأمر المهم ، فالهم هنا كما يؤكد هايك في كتابه « دستور الحرية » هو ألا نعيش على ثمار الماضي وأن نظل نتطلع الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للدعاة البشري أن يؤكد ذاته ، ان التقدم في نهاية المطاف هو حركة من أجل الحركة .

وهكذا يبدو أن الجانب العام في التقدم عند هايك يتمثل في التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف النتائج المترتبة على

هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بوسعنا في الحالين إلا أن نشارك في صنع التقدم .

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيّمها من خلال مساهمتها في تحقيق التقدم بمفهومه الذي سلفت الإشارة إليه أي باعتباره نوعاً من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلاً إمكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شيء علماً ، فلن تكون للحرية في هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية تتمثل في أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لانراه وما لانستطيع أن نتنبأ به . إن الحرية ليست قيمة نهائية في حد ذاتها وإنما هي تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع إلى الأمام وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها في كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوي وملح قد لا تكون هي ذلك النوع من الحريات الذي يطلبه عامة الناس لأنفسهم (٢) ، ومع هذا فإن المجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك من ذلك الذي لا يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق متمتع بالحرية (٣) . كذلك فإن تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية في حدود معينة (٤) .

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساساً عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فإننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب

(١) حسب معجم اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذي دار طويلاً حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخداماً خاطئاً وأن معناها هو « تقويم » بمعنى تعيين القيمة . وقد أصدر المجمع قراراً يظن بأن التقييم هو تعيين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح يقتضى شواهد الاستعمال في الكثير من نصوص التراث .

(٢) توضيحاً لفكرة هايك في هذا المجال تطرح حرية فليبحث الملمس كشال للحرية التي لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وإن كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذي يقصده هايك - (المترجم) .

(٣) ، (٤) قد يبدو هايك هنا متناقضاً مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المناقشة في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية في كل منها ولكن الذي يعنيه في تصورنا أن أقلية مجتمع ما لا تتزايد طرادياً بنفس نسبة تزايد عدد المتمتعين بالحرية - (المترجم) .

من آرائه ونرى لزاما علينا أن نتوقف قليلا لكي نسجل ملاحظتين (١) :

الملاحظة الأولى هي أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوي على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية في مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها في حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية تلك التي تنظر الى كل انسان فرد باعتباره هدفا في حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكي يكون أداة من أدوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذي ينطوي على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذي يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشيء من الحرية في حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق ، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم .ن. تسلب الحرية من الجميع مادامت لم تمنح للجميع (٢) ، وهم لا شك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا أن هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذي سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فإن هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرروا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وإن ترتب عليها بطء التقدم أو انعدامه وهم في هذا لا شك غير ملومين .

ولنتنقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التي لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتي تعد في الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هي ما يسميه بضرورة اعمال « المبادئ العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراتها للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدا أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر اليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة في رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبساطي الذي ينادى به ، وفي ظل هذه القواعد فإن كل ما يلتزم به الانسان من القيم وما يحد سلوكه من الضوابط مستمد من

(١) الملاحظتان الواردةان هنا للمؤلف آنتوني دي كرسبيتي صاحب هذه الدراسة .

(٢) المحلة التي سيقومون عليها في هذه الحالة هي « العدل » والعدل قيمة تملو على

الحرية من وجهة نظر البسطى - (المرجع) .

مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك فى كتاب « فوضى اللغة فى الفكر السياسى » فإن هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلية ، كما تتجه كذلك الى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملابس والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها .

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التى تسبغ عليها الحماية بحيث يودى هذا الى انبثاق نظام تلقائى لا تحده منذ البداية غاية بعينها . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر اليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية ، ففى حين تتوجه هذه الأخيرة بغطائها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة فى ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتهن هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه اليها السلوك ، وفى هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام - وقواعد القانون الخاص ، فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومى كما يلصرف الى تلك المعاملات التى تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يتعداه الى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هى التى تمثل موضوع القانون الخاص الذى هو فى الواقع أكثر عمومية ، كما أنه فى غالب الأحيان نقبى لتلك القواعد فى المعاملات التى نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه الا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فإن القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاها متزايدا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون الخاص والجنائى بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه الى تزايد ادراك الأجهزة التشريعية ووعيمها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يودى الى نتائج متباينة فى الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون فى الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لاحتلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعى ، ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج بعينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذى يعنى تكريس أنماط معينة من العمل التوزيعى والقرويج لها وهو ما سيقترن

عليه بالتالي أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصي .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين بوضوح أكثر في السطور اللاحقة) أن آراء هاك وتصوراتها القانونية ليست في حقيقتها دراسات في القانون بمقدار ما هي دراسات عن القانون، أي أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون » (١) ، من هنا يهتم هاك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية التي ينطوي عليها قانون معين ، فقواعد القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغي أن تكون عليه القواعد القانونية وبعبارة أخرى فإن قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط القانون في حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه التفرقة التي يقصدها هاك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية التي قد ينطوي عليها تشريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة إذ أن لها في الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا في النظر إلى القرارات التي قد تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفي لوصف مثل هذه القرارات بأنها قرارات مشروعة إذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التي صدرت وفقا لها ، في حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أي أنها مخالفة لتلك القواعد التي تحدد ما ينبغي أن تكون عليه القوانين (٢) .

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراءه هو بذاته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم ، ففي حين تنصب دراسة أي علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التي تواجه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فإن فلسفة العلم حديث عن العلم وليست حديثا في موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية باعتبار أن عبارات العلم هي اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويعبر عن الدرجة الثانية بالقطع اليوناني ميتا *Meta* وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فبالتالي مثلا ميتابوليتيكا أي ما وراء علم السياسة أو ميتا أي ما وراء علم الأخلاق ، وقد نبع هذا التعبير الاصطلاحي قياسا على استخدام « ليريقا » و « وميتافيزيقا » مع فاروق هام هو أن الميتافيزيقا ليست هي بالضبط فلسفة علم الفيزيقا فقد استقر مصطلح الميتافيزيقا تاريخيا ليعني دراسة الوجود ككل - (المترجم) .

(٢) تذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين العدل العام والخاص ، ففي حين يتحقق العدل العام بمجرد الالتزام بالنزيه والحياد بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فإن العدل لا يكتمل إلا بأن تكون القاعدة الطليقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره العدل الخاص . في بيان هذا انظر كتابنا سالف الذكر ص ١٩ وما بعدها .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبعبارة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ إن هايك يجعل هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية ينبغي أولاً أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير إلى تفاصيل بعينها وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقيق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف إلى جوهر الموضوع وإلى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط إلى أشخاص أو أفعال محددة بذاتها . أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتنبأ سلفاً ويقدر معنى من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة بعينها ، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائماً قدراً كبيراً من التأكيد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة .

أما السمة الثالثة من سمات القوانين - وهي المساواة - فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقضي به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك الحكم ، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتناقض مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقاً لوجود خصائص معينة فيمن يتجه إليهم خطابها كأن يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء . إن هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعاً من التعسف أو الإحلال ببدا الحياء والمساواة طالما أنه يراعى ظروفها بعينها وطالما أنه لا يتجه إلى محاباة البعض طبقاً لقوتهم أو سطوتهم .

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تتسم بها قواعد القانون في رأي هايك منها أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغي أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلاً ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يقبض على تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه إلى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فإذا ما اتجه إليها فإن هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهي تكفل نطاقاً معيناً من الحماية لكل فرد فهي ينبغي

أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي .
ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون
لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال إلى تحقيق نط معين من العدل
التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشرع بحيث يقبع - مثلا - حدودا عليا
للثروات يحظر على الأفراد تجاوزها .

وأخيرا فانه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة . . واحدة من
المبادئ العامة للسلوك العادل بالنظر إليها وحدها وبشكل مستقل عن
النسق التشريعي القائم بأكمله ، إذ لابد أن تتأزر سائر القواعد القانونية
المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة لسلوك
العادل .

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك في
القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » ، والجواب على هذا السؤال أن
هذه الآراء في القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذي سلفت
الإشارة إليه (١) وهكذا فإن كل فرد في المجتمع يكون متسعا بحريته
الفردية عندما يطبق تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية
والمجردة التي أشرنا إليها ، إذ انه في هذه الحالة لا يكون مدعنا لإرادة
شخص سواء واقما يكون ملتزما بالاداة الموضوعية للقانون ، متمثلة في
نصوص قواعده . وحقا ان هذه النصوص قد تمنعه من القيام بأفعال
معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له
حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواء ، في الوقت الذي تكفل
فيه للمجتمع ككل امكانية النمو والتطور التلقائي . وقد حدا هذا المفهوم
ببعض شراح هايك الى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل . . دعه
يمر » وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد ، وهو
فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايك ، فهو يرى أن تدخل الدولة
في المجال الاقتصادي تدخل ضروري ومطلوب لضمان النمو التلقائي
للسياط الاقتصادية وللحيلولة دون قيام قوى معينة كالاحتكارات
والتكتلات من شأنها أن تعطل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة
تحقيقا لمصالحها الخاصة » (٢) .

(١) راجع سابقا ص ٤٢ .

(٢) نزيد هذه النقطة توضيحا بقولنا انه اذا كان هايك يدعو الى التطور التلقائي
فسوف يكون متناقضا مع نفسه اذا دعا الى رفع الدولة تماما عن توجيه النشاط
الاقتصادي واعطاء هذه السلطة التوجيهية الى قوة احتكارية هي اشبه ما تكون بدولة حديثة
في المجال الاقتصادي .

ليوشتراوس وصحوة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين في. ميلسر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون - زينوون - ابن ميمون (١) - الفارابي - مارسيليو بادوا كما شملت من بين المحدثين ماكيافيلي - هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو - بيرك - نيتشه .

ورغم كل هذا العطاء الواسع الذي قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من

(١) ابن ميمون أو دمايمونا بنديس « كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون الذي عاش ما بين عامي ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذي عني بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عني ابن ميمون بدراسة آراء المتكلمين حيث خلص الى رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة - لا علم الكلام - هي التي يمكن أن تقودنا الى المعرفة بالذات الالهية وبسفيقة العالم ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب موريه نيفوخيم (دلالة الحائرين) الذي ظل الفلاسفة المدرسيون في الصور الوسطى من أمثال الاكوييني يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقي هذا الكتاب حظوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا وليبنز . » (المترجم) .

الدارسين الذين جاؤوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما قاموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر انجازاتهم في هذا المجال امتدادا لإنجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى فضله بشكل أو بآخر .

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية . وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينفذ من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحى » أو « التعليم في المجتمع الديوقراطي » . وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرستوفانيس ولوكريتياس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكسي فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر .

وإذا جاز لنا أن نتنبأ ، فإن العقود القادمة من الستين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الوجهة الرئيسة لتلك الدراسات . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدامى ، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع الى ذلك بعشقه للماضى أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فإن شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة أن منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخالص في رأيه مقاعد المبدعين الخالص ، وهو الأمر الذى يعنى في تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهمود والانحلال .

وعلى هذا فإن علينا أن ننظر الى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وإن ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذى اختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى الى هذا النهج الذى انتهجه شتراوس هو القارابى ، ذلك أن القارابى فيما يعدننا

شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات. التي قد يجرحها عليه افصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا غرض القارايي لافلاطون على نحو يتم عن ايمانه بازاء افلاطون وان لم يعلن ذلك صراحة .

وعلى هذا فقد هذا شتراوس حذو القارايي في طريقة التأليف وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكي يضرب عصفوريين بحجر واحد ، فهو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم في الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس انما هي محاولة جد شاقة ومضنية ، فهي تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شتراوس في أصول ومبادئ التأليف الفلسفي ، ثم هي تستلزم بعد هذا النظر في سائر مؤلفاته في ضوء هذه المبادئ والأصول ثم هي تستلزم ثالثا النظر في النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم شتراوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه بكثير غاية هذا المقال الذي ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على الفكر السياسي لشتراوس . وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نتبين الى أي حد تنطبق مقاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير الى أن شتراوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسي له ملامحه الخاصة ومن ثم نجد في مقال له بعنوان « ما هي الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء ولعرفة النظام السياسي الفاضل ، ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد حقيقي من أجل المعرفة ، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة ... لكي يسجل أن أي فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شتراوس هنا يتابع نهج سقراط الذي كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صمودا من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التي تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية ، وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة . لكن هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو الطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية ، وهي لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك الفروض ، ووضعها في محك النقد والتحليل ؛ وتجريدها مما يرتبط بها

من مشكلات جزئية ترتبط بـ مكان وزمان معينين بحيث لا تبقى إلا المبادئ الشاملة التي تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية هي محاولة دائية وواعية قدر ما هي متشابكة وهابرة لاحتلال المعرفة محل مجرد الرأى أو الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذى تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس على هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هي بحث فى طبيعة الأشياء ، ومن ثم فإن الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً من الفلسفة هي بحث فى طبيعة الأشياء السياسية فإذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان جواب شتراوس أنها تلك الأمور التى ما كانت لتصبح واردة لولا وجود الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأدور التى يعيشها كل مواطن عادى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ، والحرب ، والسلام ، والهدنة ... الخ .

إن صاحب الرأى السياسى ينظر الى كل شيء من هذه الأشياء فى خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهى تحاول النظر الى الكل الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء .

إن الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل ما العدل ، أو ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لى يتساءل ما الذى يعد ذا طبيعة سياسية ؟ أو ما هي حدود النطاق الذى ينتمى إليه كل ما هو سياسى ، أو ما هي صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل ؟

إن هذه الأسئلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية وبعبارة أخرى فهى تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسى عما هو غير سياسى ، ومع هذا فلكل كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطاً ضرورياً لقيام الفلسفة السياسية إلا أن هذا الشرط الضرورى ليس شرطاً كافياً لقيامها ، ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفاً أساسياً آخر هو التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو الواقع ما يميز الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه علمى عن النظرية السياسية التى هي نوع من التأمل النظرى الخالص . والواقع أن البحث فى ماهية المجتمع الفاضل أو النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد الرغبة فى التأمل النظرى ، وإنما تفرضه ضرورات عملية وعلية . إن القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية إنما ينطلقون فى حقيقة الأمر من خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع أننا حينما نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فانتنا نكون قد

جدانا الاقتراب من دائرة المعرفة وإبتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأي
أو الاعتقاد الشخصي ، وهكذا يتضح أن العمل السياسي هو بداية الفلسفة
السياسية باعتبار أنه ينطوي دائما على توجه ضمنى نحو التعرف على
طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الاقصى فى مجال السياسة .

فاذا ما شئنا أن نجعل ما سبق فى عبارة وجيزة فان الفلسفة
السياسية فى صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهذا هو
أول العناصر المكونة لها ثم هى بعد ذلك تصور حول التعرف على طبيعة
الاشياء السياسية وهذا هو ثانى عناصرها وأخيرا فهى فى الوقت ذاته
محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسى الفاضل وهذا هو ثالث
عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هى أن الفلسفة السياسية
فرع من الفلسفة . لهذا فانها أولا وقبل كل شئ معرفة فلسفية شأنها فى
ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق
على الفلسفة بوجه عام من أنها فى المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها
حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا تكتفى
بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها نصل الى أعماق أعمق الجنور ، وعلى
هذا تأن الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى
للظواهر السياسية ، ومع هذا فان شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل
تماما لهذا المعنى وان كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسفة السياسية
يمكن أن ينظر إليها باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة أو أنها
هى التدخل السياسى الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين
المتقابلين فى النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من
التناول الفلسفى للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسى
للفلسفة) يقودنا بالتالى الى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة
السياسية اذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر
السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ،
وانطلاقا من المنظور الأول فان مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن
الظواهر السياسية لها من الاهية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها
الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة
السياسية أما من خلال المنظور الثانى فان مبرر قيام الفلسفة السياسية
هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال هام هو
الحياة السياسية .

ذلك بايجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية ، فاذا انتقلنا
الى دواصاته التى أرخ فيها لعدد كبير من الاعلام فى هذا المجال وجدنا ان

هذا المفهوم الذى طرحناه هو الموجه الرئيسى لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقا من هذا المفهوم أن يقدم دعما قويا لوجهة النظر التقليدية التى ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم ، وأن أعماله هى التى مهدت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننا اذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

- ١ - سعى الى المعرفة الحقيقية .
- ٢ - استهداف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية .
- ٣ - محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل .

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقين وشيخون ، كما نقلها الى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) .

ولعل أهم اسهامات شتراوس فى احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرسيتوفانيس وزينوفون وأفلاطون .

لقد حمل أرسيتوفانيس بأصلوبه القمعى حملة شعواء على آراء سقراط مندداً به وبغيره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية !!

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرسيتوفانيس ، ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر الماثورة عنه وهى أنه كان رائدا للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحداً من الذين تجاهلوا كما وصفه أرسيتوفانيس ، فضلا عن ذلك فقد كان بوجه عام رائدا للاهتمام بكل ما فى الإنسان من جوانب انسانية (النبيل - العدالة ... الخ) ، ويرى

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى الذين اعتنوا بالتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الارسطية ، وسميهم بالمدرسيين راجع الى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الانسانيون فى عصر النهضة تحقيرا من شأنهم وإدانة لطابع التعمية التى لئست بها فلسفتهم التى لم تكن فى رأى الانسانيين أكثر من قرارات دراسية تدوس فى المدارس - (المترجم) .

شترأوس انه من الصعب أن نقطع بأن أيا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التاريخي وهل هي الصورة التي رسمها له أرسطوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فإن من الجائز جدا فيما يرى شترأوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرسطوفاني وسقراط الزينوفوني الأفلاطوني راجعا الى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الخلقية والسياسية لدى سقراط .

اننا اذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والانسانية بقتضى فهمه المتميز للطبيعة . لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الاساسي الذي تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التي تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التي يتكون منها ، وعلى هذا فإن طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تتبدى إلا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف الى المعرفة إلا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها ببعض ، من هنا يمكن أن ننظر الى موقف سقراط من الظواهر السياسية فما هي إلا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه، وينبغي على الفيلسوف الحقيقي أن يسعى الى معرفة جوهرها في إطار علاقتها بالكل الأشمل .

لقد استطاع شترأوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية إنما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أي شيء لا تتجلى إلا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فإن طبيعة الانسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الانسانية التي تتسم بالنطق والعقل . وعلى هذا فإن الخير بالنسبة للانسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقي مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسي فإن فضيلته تتمثل في أن يسوده العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التي سنها الحكماء .

(١) من أمثلتهم طاليس - انكسيمينس - انكساجوراس - (المترجم) .

ففى الحالين يكون الشئ فى نصابه ويكون الحكماء فى المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات .

ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن التمييز الذى يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح إنما يلعب دورا كبيرا فى تناوله لفلسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور فى معارضته للرأى الذى طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الإصلاح السياسى ، وفى رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الإصلاح وأنها ليست نموذجاً للدولة المثالية مطروحا لكى يحتذى به ، ولكنها نوع من التأمل النظرى الخالص الذى يوضح مجال الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، أنها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة ، تلك التى تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وإن تعذر إقامة هذه الدولة الافلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن أفلاطون ، بل انه يعتمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثالا يتعذر تحقيقه لكى ننصرف ببجهدنا الى مجرد تأمل القوميات الأساسية لهذا المثال ، ولكى نتعرف لجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفى هذا الخصوص يؤكد شتراوس فى أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعي العملى ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة فى عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التى تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل ان من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التى لا يحكمها منطق فلسفى ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيشا وجدت هذه الجهود فى محاولة اصلاح عيوب الانظمة القائمة فعلا وليس فى محاولة إقامة دولة مثالية خالصة .



ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى ازدهرت بصورة أو بأخرى ابان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو فى الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث نبدأ الموجة الأولى بأعمال

ماكيافيلي الذي يعدد شتراوس مؤسسا للحداثة (١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الأولى أزمعتها التي نمت من خلال الانتقادات التي وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك ، ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التي تمثلت ذروتها في الفكر السياسي الذي طرحه كانط وهيغل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزمعتها من خلال أوجه النقد التي وجهها نيتشه الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التي ما تزال قائمة الى أيامنا هذه .

لقد سار المحدثون على نهج سقراط في النظر الى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا في نظرتهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها ويتضح هذا مما يلي :

١ - ظل المحدثون يحتفظون بالفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من أجل التأمل ، ولا سعيا الى الحقيقة في ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية ، وهذه السمة لا تصدق على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الانسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدرا أكبر من الرفاهية واشباع الحاجات . هكذا امتزج لديهم النظر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة .

٢ - واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم بوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تتطوى على فروق كيفية بمعنى أنهم يوحّدون بين ما هو « مادي » وما هو « طبيعي » ، ومن ثم فقد خدأ بهم هذا الموقف الى الشك في أن الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموما تشغل مكانا متميزا في الكون ، وهو الأمر الذي يعد هداما للأساس الذي أقام عليه سقراط نقده للسابقين عليه .

(١) يلاحظ هنا أن شتراوس كان في بداية الأمر يعتبر توماس هوبز مؤسسا للفلسفة السياسية الحديثة ، حيث كانت مفاهيمه عن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل عدما أساسيا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيافيلي كان أسبق من هوبز في عدم التصورات الكلاسيكية ، ومن ثم فهو الذي يعد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة (الملاحظة هنا للمؤلف بوجين ميللر) .

٣ - ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسي الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لما هيبة النظام الفاضل وامكانيته تحقيقه ، ولعل ماكيافيلي فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذي حدا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين في رفضهم للتصور الكلاسيكي للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ماكيافيلي فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التي يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك أنهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغي أن يفعله الانسان لا ما يفعله في الواقع وهكذا أصبح المحور الذي يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذي جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ .

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذي لا يقتساثيره في دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذي يقفز الى الذهن وي طرح نفسه بالضرورة في هذا المجال ونعني به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغي أن نشير الى أن شتراوس يتحدث تحديا مسافرا تلك المقولة السائدة التي تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبدييل الكلاسيكي في تصوره للمجتمع والانسان . لكن هل يعنى هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز اليها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة ؟ ان هناك من القرائن العديدة ما يعزز هذه الوجهة من النظر ، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتفق مع التصورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ المآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة في الوقت الذي لا يشير فيه الى مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، فضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكي للانسان كان أكثر شمولاً واحاطة من تصور المحدثين ففي حين كان الكلاسيكيون على وعى شديد بما في الانسان من جوانب سلبية ومشرقة وما فيه من جوانب قاتمة ومظلمة في الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب المقاتم في الانسان وكان هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذي ركز عليه المحدثون وكانما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه في ذلك شأن كثير من الظواهر التي اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التي اشتهر ماكيافيلي بأبرازها الا وكانت - فيما يقول شتراوس - معروفة

تمام المعرفة لزيثونون ، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو . صحيح أن كل شيء يتخذ لونا جديدا لدى ماكيافيلي لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا إلى اتساع في الأفق بقدر ما هو راجع إلى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماكيافيلي ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواء من المحدثين .

ومن ناحية أخرى فإن شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوي دائما وبالضرورة على إيمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرنا من أن نتق تماما في صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست في وضوح المشكلات ، وإن الفيلسوف الحقيقي يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته في حل ما أقوى من إدراكه للطبيعة الإشكالية لهذا الحل ، وإن الانهيار الواضح في الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نمانيه ، خاصة وأننا في أيامنا هذه نعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا .



ثمة حقيقة عامة تؤكدتها دراسات شتراوس ، تلك هي أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهي تحيا دائما مهددة بالخطر ، وهذه الاخطار التي تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثانيهما يتنحل في المنافسين التقليديين للفلاسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفي سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها إزاء هذين المصدرين الداهيين أحدهما أو كليهما معا .

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الدفاع عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا مغاديا لفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي إلى تحجيم هذا العداء أو تلافيه .

إن هذا الصراع الأزل المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قعر الفلسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يركز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق ، ركائز يدعن لها المواطنون ويسلمون بها لها عليهم من سلطان روعي ، ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس ،

بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصدمون مشاعر الناس فيما
القوم واعتادوا عليه وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم
السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية ، وانتهاء الى معتقداتهم الدينية
ذاتها .

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة
والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها
للكافة ، وفي رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس
هو ممكن الخطر الذي يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقي يكمن في
المعتقدات الزائفة والحرافات والحزبيات التي تعيش في وجدان الناس
وعقولهم ، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيري كقيل بتعويد الناس على
تقبل الحقائق ورفض الإباطيل . ورغم أن هذا الرأى قد أثبت صوابه الى
حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التي بدأت تركز على المبادئ
الفلسفية بدلا من الحرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير
من حرية الفكر والفاعلية ، إلا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة
للكافة أو بعبارة أخرى اضعاف طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل
الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها
أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد
الإشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى في أكثر
من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلسفة ، وأول
هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التي
يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم ، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة
هي التي يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسي الأمثل ، وأنها هي التي
يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهي بذلك تعصم
الممارسات العملية من الوقوع في تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ،
ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا
لنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن في بعض المجتمعات
أن يخفوا جانبا من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها الا ما يمكن
أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلاسفة في كثير من المصور
الى ما يشبه الطوائف السرية (١) التي تقتصر تعاليمها على اتباعها

(١) لم يبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا »

وهي جماعة لا تعلم الكثير عن المعتقدات اليها فتتبعها لما أحاطوا به أنفسهم من السرية
والأدراج أنهم مجسوة من المفكرين الشيعة الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن =

وحدهم ، وكثيرا ما عمدوا ايماننا في التقية والتخفى الى صياغة هذه الآراء على نحو يمجز العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة ايثارا للأمان والسلامة ، وقد آن الأوان في رأى شتراوس لاعادة اكتشاف هذه الفلسفات التي تقول في باطنها غير ما يقوله ظاهرها ، خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يمد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق في مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقراء تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التى لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وحمل لوائها في الوقت الذى يجنبون فيه انفسهم مغبة التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد في آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الاخلاقية والسياسية والدينية ، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة في أى مجال من المجالات ، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عدوات ، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة في حمل لواء المعرفة والحكمة ، وعلى سبيل المثال فقد تعين على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين في العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية في مواجهة الشعراء والحطباء بل وفي مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالابيقوريين ، ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النص المنزول في رأى هذه الأديان هو الفيصل النهائي للحقيقة ، بحيث لا يجوز أعمال العقل والانتهاز الى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكمين افواههم والامعان في التقية والتخفى والكتابات الباطنية .

وإذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت في زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الخصم العنيف المرعب الذى طالما يطش بالفلاسفة والعلماء الا أن هذا لا ينبغى أن ينسبنا أن ما لقبته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أخدح ما واجهته من سائر خصومها على الإطلاق .

ولقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات

= الرابع الهجرى ، والذين كانوا يؤمنون بأن الشريعة قد دخلها من الجهل والضلالة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة ، لهذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادئ الطبيعة الإسلامية - (المترجم) .

وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بل والازدهار في بعض الأحيان إلى أن بدأت في عصرنا هذا في الذبول والتحلل ، وهو أمر قد يثير الدهشة في بادئ الأمر إذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ في الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانبا كبيرا من سطوته ولم يعد هو ذلك المحصن الرهيب الذي ترتعد له فرائص العلماء والفلاسفة ، والجواب على هذا في رأى شتراوس أن الخطر الجديد الذي تهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساسا في ظهور تيارين مدمرين هما « الوضعية » *"Positivism"* والتاريخية *Historicism* وإلى هذين التيارين ترجع في رأى شتراوس تلك الأزمة التي أطلق عليها أزمة العصر ، ولنتوقف الآن قليلا عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس .

إن هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظري والآخر عملي ، أما الجانب النظري فيتمثل في ذلك التدمير الذي أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعي من ناحية والاتجاه التاريخي من ناحية أخرى وتعاضل تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكرى الوقت الحاضر ، أما الجانب العملي فيتمثل في أن العالم الغربي لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه .

إن الوضعية كما يعرفها شتراوس هي ذلك الاتجاه الذي يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى هذا فهي تنتقص من قدر المحاولات التي تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسي الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبغي أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك التي تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتي تكفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا إلى اقتراح ما ينبغي أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمتل والنظام السياسي الفاضل إلا أن أنصار الوضعية في القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا تجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسي التوصل إلى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعي ليس موجها إلى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف إلى

سائر العلوم الانسانية (١) تلك التي لا سبيل الى تقديمها في رأى
الوضعين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك
سبيلا .

فاذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثاني وهو التاريخية وجدنا أن شتراوس
ينظر اليه باعتباره حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت اوضح
ما تكون في افكار هيجل ونيشيه وهايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز
داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه
« التاريخية النظرية » أو « التاريخية التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع
الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل في أعمال هيجل ، وطبقا
للتاريخية التأملية فإن العلم تتمثل مهمته في تأمل الحركة التاريخية
التي ما هي في جوهرها الا تطور عقلي ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من
فلسفة التاريخ بدلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطي ، فالفلسفة
السياسية في تصوره لا ينبغي أن تعنى بما يجب أن تكون عليه ائدولة
ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا في
لحظة تاريخية معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجلي نجد أن
الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثاني
من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخية الوجودية »
أو « التاريخية الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من
موجات الحداثة ويعتبر نيتشه رائده الروحي ، كما يعد هايدجر أبرز
المدافعين عنه في القرن العشرين ، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل
في أن الانسان لا يمكن فهمه الا في ضوء التاريخ لكنها تختلف معه في أن
التاريخ - فيما ترى - ليس تطورا عقليا ، بل انه لا يمثل تطورا صاعدا
بالضرورة ، وفي رأى هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز
حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ
تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذي تمت فيه ولا يمكن أن
تفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فإن التاريخية الراديكالية تتفق مع
الوضعية في رفضها امكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان
في رأيا أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذي يصدق على كل زمان
ومكان والذي تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها
الاساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما
بنمط تاريخي معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربي المعاصر ، وقد

(١) العلوم الانسانية : هي تلك المطاعة من العلوم التي تدرس الانسان باعتباره
فردا وباعتباره عضوا في جماعة في الوقت ذاته لهذا يطلق عليها أحيانا « العلوم
الاجتماعية » - ل. المترجم) .

يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاءه في العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية ، فإن هذا لا يعني أنها ترضى عن الموقف الوضعي ، فهي ترفض الوضعية في الوقت الذي ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعي ، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم إنما هي مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا في حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هي ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، إنها ملامح الازمة التي تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التي وجهتها إليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية في رأي شتراوس وينبغي العمل على انتشالها من منقذتها وإيقاظها على قدميها من جديد .

إن شتراوس لا ينظر إلى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع في الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بقيات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التي يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرسنها في وجدان الإنسان الغربي حينما من الدهس قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التي سبقتنا الإشارة إليها .

إن أهم المفاهيم التي طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة في هذا المجال تتمثل في مبادئ الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبثقت الآمال في إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر في كل مكان ، رابطة تتكون من أمم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالا كانوا أم نساء ، كما انبثقت الآمال كذلك في إمكان تحقيق السلام العالمي والرخاء الشامل لكل بني البشر نتيجة للاستنارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التي تكفل هذه الحقوق بالإضافة إلى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا في تحقيق المزيد من الرفاهية لبني الإنسان في كل مكان .

إن كل هذه الآمال التي انبثقت يوما ما عادت لكي تتزعزع ولكي تصبح من جديد موضعا لاعادة النظر وهكذا اهتزت مقاصد وغايات

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التي أدت إلى
اهتزاز الموجّهات الفكرية للعالم الغربي لم تنجى من هذين التيارين وإنما
جاءت في رأي شتراوس أولا وقبل كل شيء من الشيوعية ، تلك التي
نظر إليها الكثيرون من المفكرين الغربيين في بداية الأمر على أنها حركة
موازية لليبرالية تستهدف في نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية
من إقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر
رجالا ونساء ، ثم اثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار
للقهر والظلم والحكم الاستبدادي ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم
الذي طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجل
للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديمقراطية الليبرالية وليس
إقامة مجتمع عالمي ، فضلا عن ذلك فإن التجربة ذاتها التي شككت الغرب
في إمكان قيام مجتمع عالمي قد شككته كذلك في أن الرخاء شرط من
شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق
في أن التقدم العلمي قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بانفعل ، هكذا
يسبب عمق الهزة التي أصابت مفاهيم المجتمع الغربي ومنطلقاته النظرية ،
ابتداء من خيبة الأمل في التجربة الشيوعية وانتهاء إلى الضربات التي
وجهتها إليه في حميم مبادئ الاتجاهات التاريخية والوضعيات إذ لم تعد
الليبرالية بكل معطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات إلا نمطا من
الايدولوجيا التي يستحيل اثبات صدقها ؛ وما دام الأمر كذلك وما دامت
الديمقراطية الليبرالية نوعا من الايدولوجيا التي لا تقبل اختبار
الصدق ، فقد امتنع على الإنسان الغربي أن يؤمن بها بكل جوارحه .
شأنها في ذلك شأن سائر المبادئ التي رسختها في أعماقه الفلسفة
السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت
النتيجة العملية لهذا كله هي إما أن ينجرف الإنسان الغربي إلى العدمية
واللامبالاة بأية أهداف ، وإما أن ينجرف إلى نوع من التعصب الذي يحاول
أن يكبت به تلك الشكوك الداخلية التي انتابت إيمانه بما هو صواب
وحق .



رأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائما فيما يرى شتراوس
مطالبة بالدفاع عن نفسها إزاء مختلف الخصوم وأن سبيلها إلى ذلك تشمل
أساسا في المحاولات المستمرة من الفلسفة لإظهار مزاياها ومدى ما يمكن
أن تقدمه من الخدمات إلى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة في الوقت الحاضر
بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذي لم تشهد له مثيلا من

قبل . والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيارى الوضعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوى عن الديمقراطية الليبرالية مبرها بذلك على أن انقلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصمود والتصدى للتيارات النظرية المناوئة ، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التى تتهدد الديمقراطية الليبرالية من الداخل والخارج ، أما الاخطار الخارجية فتتمثل فى رأى شتراوس فى انظمة الطفيان تلك التى لا يقدر الوضعيون ما تنطوى عليه من الخطر . وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الانظمة ، وأن سائر الفروق ما هى فى الحقيقة الا فروق فى الكم لا الكيف ، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية فى رأيهم تبرر القول بأن الديمقراطية الليبرالية نمط من الانظمة أفضل من سواه . أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديمقراطية الليبرالية وإن لم تكن أفضل النظم التى يمكن تصورها نظريا الا أنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهى النظام الذى يلجى متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر فى عالمنا المعاصر ، ذلك أنها فى الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكى القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحسيفة التى يقوم عليها اناس أكفاء هو الأفضل من أى حكم مطلق ، وبالإضافة الى هذا فإن الفلسفة السياسية لديها فرصة فى الوجود فى ظل الديمقراطية الليبرالية أفضل مما لديها فى ظل أى نظام قائم على الطفيان .

أما الخطر الداخلى الذى يتهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يتمثل فى « انحدارها » المستمر الى المساواة هادمة بذلك مبدأ أساسيا من المبادئ التى آمن بها روادها الأوائل ونعنى به الايمان بالتفوق البشرى والتميز الطبيعى الذى يؤتاه البعض دون الآخرين . ان انكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى إنما يعنى إلغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل ، بين ما هو متحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انسانى وما هو انسانى .

ومرة أخرى فإن هذا الاتجاه الذى يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الايمان بالمساواة إنما يرجع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن تحل النسبية محل الاطلاق فى مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانية .

ولنتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يشل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة وأنا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الأزمة الى تدهور وتحلل الفلسفة السياسية .

أن شتراوس يرفض التفرقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية facts وبين القيم values كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense (١) .

وفى رأى شتراوس أنه إذا جاز للعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الأحكام القيمية وتستبدل بها العبارات الوضعية ، فإن هذه الأحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو ماكنى فيبر نفسه الذى نادى بإقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القيمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فإن المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القيمية استخداما واعيا وذكيا وعميقا ، وليس النظر فى إمكان الفائها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، وإذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وإيماننا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فإن شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكده الأحكام الفطرية للإنسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الإنسان ويدمغه بالظلم أيا ماكان موقعه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فإن هناك ظاهرة الإعجاب الفطرى بالتفوق الإنسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستند الى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومولوجيين) على أهمية الأحكام الفطرية التى يصدرها الإنسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك ، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذى يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى ، أنه إدراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتصق أو النقد أو التحليل أو العياش لهذا فهو إدراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكسمى - (الترجيم) .

المعرفة العلمية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوي عليه من أحكام قيسية أساسا للبحث العلمي أو الفلسفي .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومولوجيين إلا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومولوجي في أكثر من جانب ، فـ شتراوس أولا يشك في إمكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمي واعتمادا على الفهم الفطري وحده ، ذلك أن العالم المحاصر هو حصاد للتقدم العلمي أو هو متأثر به على أضيق الأيمان ، كذلك فإن شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفي ذو طبيعة ديبالكتيكية بالمعنى السقراطي فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم المحسوس ثم يتجه إلى الصمود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة في عالم يعلو على الإدراكات الحسية .

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقده للوضعية إلا أنه لا يندعها خصمه الأول ، فهو يرى أنها غير قادرة على الصمود في وجه الانتقادات التي وجهتها إليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هي في الحقيقة العدو اللصود للفلسفة الذي يتسم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا ، ومن هنا فإن دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعيها النظري والراديكالي .

إن التاريخية النظرية التي تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها في القرن العشرين بعض المفكرين الهيجليين من أمثال الكسندر كوييف "Alexandre Kojève" ترى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطي قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التي تنظر إلى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا لكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغي أن تخلى السبيل للعلوم السياسية ، تلك التي تصف ما تمخض عنه التطور التاريخي فعلا ، لا أن تنظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي الأمثل ، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو في الحقيقة إلا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخي وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة ، غير أن شتراوس يرفض هذا التصور الذي تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل في أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل أنه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهي أن الواقع التاريخي في لحظة معينة ما هو إلا وعينا العقلي بهذه المرحلة ، وفي رأى شتراوس أن معرفتنا العقلية في أية مرحلة من مراحل التاريخ هي أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية ،

والفلسفة تقتل سعيًا دائمًا إلى معرفة طبيعة الكل الأشمل ، لكن هذه المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة في أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فإن السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغى أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل ؟ » يظل دائمًا سؤالًا واردًا وملحًا وحيويًا ، وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلاً تاماً .

وإذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها ، صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل إليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فإن فى معرفتنا بالتاريخ ، وتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يهدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لانتطيع التوصل إلى ما هو أدنى دائم ، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائماً أسئلة بعميقها شغل الفلاسفة فى كل العصور بالإجابة عليها ، ومن بين هذه الأسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانباً من المعرفة على الأقل غير مشروط بأفاق تاريخية معينة .

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للإجابة عليها ، تلك الإجابة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد إثارة السؤال ينطوى دائماً على جانب من الإجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تنشئ على الأقل فى إطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فإننا نترك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الإجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوره من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بظروف تاريخية معينة ، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج إليه الأمر لى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى .

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وإن كان يرفض الاتجاهات التاريخية إلا أنه مع هذا يؤمن أشد الإيمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وإن ثمة فارقاً

أساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخي مرتين باللحظة التي انبثق فيها وبين المناقاة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذي يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفي ، وهو ما عبد اليه شتراوس في دراساته التي يقلب عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذي تقول به الاتجاهات التاريخية ، بل أن دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر اليها في مجملها على أنها محاولة للتصدي لما تقول به الاتجاهات التاريخية ، ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وإن كانت تشهد تقدما في المجال العلمي ، إلا أنها في الواقع تشهد تدهورا في مجال الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة في نفس الوقت ، ومع هذا فإن أنصار هذين التيارين يحاولون إيهامنا بأن أفكارهم هي نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة في سياق من التقدم العام في كافة المجالات العلمية .

وانها لمغالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاظ للفلسفة السياسية ، وهو ايقاظ سوف تعقبه في اعتقادنا صحوة لا شك فيها

كارل بوبر

بقلم : انطوني كوينتون

إذا نظرنا إلى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعني بهم لوك وبنثام وجون ستيوارت مل - لوجدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو في ذلك يتطرق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى إليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها في رأيه يدركها العقل كما يدرك البديهيات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل في أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقي ، ففي الوقت الذي نجد فيه الإنسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل أنه كثيرا ما يمتدئ على سواء وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة إلى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدى ، وتتصرف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفي مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذي يتسم بأولوية مطلقة إذا ما قورن بغسيرة من الحقوق ، وهي أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة إلى برهان .

أما عند بنثام وعند جيمس مل فإن الحرية وما يدور في فلكها من المطالبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست في حد ذاتها خبرا بديها واضحا بذاته ، أنها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل إنها

أحوج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فإن اعتبار هذه المطالب خيرا يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفعاليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة ، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هي الخير الوحيد الواضح بذاته الذي لا يحتاج الى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الحرية الفردية في كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة في المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواء على تحديد نوع النشاط الذي يجلب له السعادة

ومن ثم فلا ينبغي أن توضع العراقيل والقيود التي تحد حرية كل فرد في اختيار النشاط الذي يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل محبذا للحكم الديوقراطي باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره - فيما يبدو - على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم في مواقعهم يرتن دائما بما يحققونه من مصالح الجماهير التي أنتخبهم ودفعتم بهم الى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديموقراطية وقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما - وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هي التي تشكل الانسان وتطبعه بقالب معين - كانا يرفضان القول بأن هناك إنسانا أسوأ أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتلمس نوعا من الايمان بالمساواة في تلك العبارة الفضفاضة الشهيرة التي قال بها بنتام وهي : علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد ، ، وصحيح كذلك أن ما أشار اليه بنتام في معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوي كذلك على دعوة ضمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخبرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذي ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذي ليس لديه شيء على الإطلاق من هذه الخبرات فإن منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتختم بالخبرات ، وهكذا فإن الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع

الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التي تتم بشكل ضمنى عن أن بنتام وجيسس مل كانا من دعاة المساواة الا أن - موقفهما من المساواة لم يملنا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذى أعلننا به عن موقفهما من الحرية والديموقراطية .

ثم يجيء جون ستيورات مل الذى ورث عن أبيه وعن بنتام معاً ايمانها بالمنفعة ودعوتها الى الحرية ، وإن كان فى الحقيقة قد طرح تصورات الخاصة لهذه المفاهيم التي تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات ييه ، فالمنفعة عند جون ستيورات مل أعقد بكثير من أن تكون نوعاً من المنفعة أو البهجة . كذلك فإن الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة فى حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر إليها باعتبارها حقاً طبيعياً خالصاً لا ينبغي أن يعلق على أية شروط ، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد أنكر جون ستيورات مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية وثقته المفرطة فيها ، وفى رأيه أن الديموقراطية فى حقيقة الأمر ليست الا نوعاً من اضفاء الشرعية على التسلط الذى تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيراً ما تؤدي فى نهاية المطاف الى مصادرة الحرية الفردية .

أن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغي أن تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح الفصل الجماعى .

وأخيراً يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير الى أن مل وإن كان مؤمناً أشد الايمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية الا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنه فى كتاباته المبكرة ، اذ انه فى الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسى » قد اتجه الى تحييد نوع من الاشتراكية التي تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باتخاذ سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع أن كتابات جون ستيورات مل فى مجملها ظلت تمثل أقوى دفاع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المنطلق الأساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية أو فى محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فمما أراء ليونارد هوبهاوس فى دولة الرفاهة الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التي نادى بها جون ستيورات مل فى أواخر مراحل تطوره الفكرى. وما أراء

هايك في الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا ترديد لتلك الآراء التي سبق وأن نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطه انطلاقهم الفكري .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب بوبر ، المجتمع المفتوح ، فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالي . وطرحت لأول مرة تعديلات جوهرية في النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التي طرحها مل .

ان بوبر يذكر في مقدمة « المجتمع المفتوح » ، أن هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر ، وفكر الاتجاه التاريخي ، بأنه موجه الى تلك الأعداد التي لا حصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا في براثن العقائد الفاشية والشيوعية . وأصبحوا ضحايا لتلك المقولة الخاطئة التي تؤكد على حتمية التاريخ وثبات قوانينه ، ومن هنا يتبين لنا أن المدخل الأساسي الذي يحاول بوبر أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين - وهي مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية - وإقامة الدليل على بطلان مقولاتهم التاريخية التي تذهب الى أن التاريخ تحكمه مساره قوانين محددة ومؤكدة ، وأن المأمن بهذه القوانين في مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فإن المدخل الأساسي الذي اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقاً من أن الطابع الشمولي الذي تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها في التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا استجابة لتلك المقولة التي تفرض علينا أن تبدأ منذ الآن في صياغة حياتنا طبقاً لمقتضيات المرحلة المنتقلة طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا نكون متسقين مع المنطق الحتمي للتاريخ .

وفي نفس الوقت نجه أن بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديمقراطية والمساواة على أسس أخلاقية مدعماً بذلك هجومه على العقائد الفاشية . وهو ذلك الهجوم الذي يستهدف في نهاية المطاف إقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمراً مستحيلاً من الناحية العملية ، إذ لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل ، بل على العكس من ذلك تماماً هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فإن علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ في هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة في الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها ، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافاً بينا عن مفهوم بنتام ، وجون ستيوارت مل ، ويمثل هذا الاختلاف في جانبين أساسيين : أولهما يتمثل في أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الإيجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المشقة والمعاناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل في أنه يطرح أفكاره في هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعاً من الاقتراحات أو التوجيهات التي ينبغي أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فإن أفكار بوبر السياسية يمكن اجمالها في خطين رئيسيين هما : تنفيذ الأسس التاريخية التي تركز عليها النظم الدستورية والتي تنطلق منها في رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديمقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولاً بعرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية ثم ننتقل بعد ذلك الى عرض دفعه الأخلاقية عن الديمقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوي دائماً على تناقضات منطقية ظاهرة ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التي يدور حولها فكره السياسي .

ولعل أهم الانتقادات التي وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخي هي التي وردت في كتابه « فقر الاتجاه التاريخي » ، والتي يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسي في تحديد مسار التاريخ ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالي أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذي يتحكم في التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجية ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التي تشتمل عليها الذرة يمكن أن تستغل في صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملي ، ومن ثم يمكن التحكم في مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فإن بوير يوجه النقد الى منهج التاريخيين في قياسهم للمجتمع الانساني على الطبيعة ، حيث يصد بعضهم مثلاً الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، في حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوختها ، وفي رأى بوير أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوي على خطأ جسيم وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تتحكم في حركتها عوامل متمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل أجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جداً من العوامل المتباينة التي يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التي يعطىها الجنس البشرى والتي يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب - ان لم يستحل - حساب مسارها .

وهكذا فإذا أخذنا في الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا أن (التطور) الناشئ عنها لا يمثله قانون محدد الاتجاه ، وهكذا فإن الصيغة الشهيرة التي صاغها ميسنر للتطور والتي تقوم على التفاضل والتكامل ما هي الا صيغة مبهمه نضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقاً في وضع أية تنبؤات بالمستقبل .

فإذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يعمد اليه مؤرخون من أمثال توينبي وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماماً ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفناها خاضعاً لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبي . أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهي لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحي .

ومما هو جدير بالذكر أن بوير لا يتعرض للأمنلة التاريخية التي يسوقها أنصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة ، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية في هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم ، ومن ثم فإن هدم هذه المقارنات - ان كان لها أن تهدم بطريقة استقرائية - لابد أن يتأتى من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فإن التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبؤات التي قال بها أنصار الاتجاه التاريخي وعلى سبيل المثال فإن الأحوال المعيشية لطبقة البروليتاريا لم تتفاقم سوءا كما كتب ماركس ، بل على العكس من ذلك تماما فقد تحسنت أحوالهم في سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فضلا عن أن الثورة الاشتراكية التي تنبأ بها ماركس قد حدثت في بلد زراعي وهو روسيا القيصرية ولم تحدث في بلد صناعي متقدم على خلاف ما قالت به النبوة الماركسية .

والواقع أن بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليه تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيجل وماركس مبرهنا على أن ثلاثتهم كانوا من أنصار الاتجاه التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من ناحية ثانية .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإن بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه التاريخي تأسيسا على نظريته في تطور أشكال الحكومات والتي وردت في الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية ، فافضل أنظمة الحكم يتمثل في الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل الى نظام تيموقراطي حربي ، ثم الى نظام تيسوقراطي بلوتوقراطي ، ثم يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الفوضى ، وهو الأمر الذي يفسح المجال في نهاية المطاف لكي يقفز الطغاة الجهلاء الى مقاعد السلطة فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور .

ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون ، أما فكره الشمولي فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التي يتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المغفلة على نفسها ، والتي تمسك في يدنا بكل أسباب القوة دون أن يشاركها في ذلك أحد من عامة الناس ، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولي من خلال الطريقة التي يتم بها إعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم إخضاعها لأنظمة صارمة من التعليم والتدريب على انكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة إعداد الكادرات في الأحزاب التي أنشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك في الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل أساليب الكذب والخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة .

وهنا نتوقف لكي نسجل الى هناك اختلافات أساسية بين شمولية
 هنتر ولينين من جانب وبين الشمولية التي ينسبها بوبر الى أفلاطون من
 جانب آخر ، إذ أننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحى بأنه يدعو الى تطبيق
 أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس ،
 ولا نجد عنده كذلك ما يوحى بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة في الحياة
 اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صماء في جهاز
 الدولة .

إن كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو الى أن تتولى الصغرة
 المتميزة الواعية أمور الحكم بسقتضى أنها وحدها هي المؤهلة لهذه المهمة
 كما بما كما ينبغي أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه
 الطبيعية التي تتناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا
 Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا . Totalitarian

فاذا انتقلنا الى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاههما التاريخي
 لا يحتاج بطبيعة الحال الى إيضاح ، لكن الذي يحتاج حقا الى وقفة
 ثانية هو ما ينسبه اليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن
 حديثه عن هيجل ينطوي أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

إن بوبر يعرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملامح
 انفاشية وهذه المبادئ هي :

- (أ) القومية والايثار بضرورة اذعان الفرد لارادة الامة واعتبار
 كلمتها هي الكلمة العليا .
- (ب) العداء الطبيعي بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال
 الحرب .

(ج) الفضيلة الأخلاقية العليا هي مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور العظماء والأفذاذ .

(ز) الاعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع الى انشاء تلك المؤسسات والانظمة
 التي عرفتها فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية
 القائمة على الارهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام القائمة على
 الكذب والتضليل ، فإن نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة

الفرد الا بقدر ما يخضع الدولة ، كل هذا يجعله في نظر بوبر أقل احتراماً مما توحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التي ينادى بها هيجل ما هي في حقيقتها الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديمقراطية ، ذلك أن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير في حين تظل السلطة الحقيقية في أيدي البيروقراطية التي يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية اقرن العشرين باعتبارها امتداداً مريضاً لفلسفة هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقاً مباشراً لتلك الفلسفة ، كذلك فإن بوسعنا أن ننظر الى هيجل باعتباره منظراً لمانيا الولهلمينية أكثر من كونه منظراً لمانيا الهتلرية ، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة ون هتلر نفسه لم يكن يخفي احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذي قرأه هتلر من كتاب « أسطورة القرن العشرين » لالفريد روزنبرج قد جعله يضيّق به ذرعاً ويصفه بأنه « شديد التجريد » !

إن ايدولوجية هتلر تركز بشكل محوري على فكرة مخبولة عن النقاء العرقي ، وهي فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماس الحنول لذلك الوهم الذي تملكه بأن هناك دؤامرة عالمية واسعة النطاق لتحطيم المانيا .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فمما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاماً فعالاً في تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردي ، ومن خلال دفاعه القوي التماسك عن المذهب الجمعي ، بل أن بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعي بمعناه المنهجي ، أو بمبادرة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير في العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس في جانب واحد إذاً جون ستينوارت مل الذي يقف من هذه القضية في جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغى استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادئ السيكلوجية التي تتسم بأنها صادقة في كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوبر لمقولة مل الا أنه لا يرى ثمة تعارض على الاطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير في ميدان العلم الاجتماعي ورفض الجمعية عن منطلق أخلاقي ، وإدانة ما يقول به المذهب الجمعي

من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرفاهة المجتمع دون أي اعتداد بكيانه
الفردى الخاص .

فإذا ما انتقلنا بعد هذا إلى ماركس في محاولة التعرف على الصلة
بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فإن هذه المحاولة سوف تبسود
لأول وهلة نوعا من السذاجة أو العبث الصبغاني ، لأن الصلة بين ماركس
والشيوعية ليست في رأي الكثيرين مما يحتاج إلى نظر أو بيان ، ومع
هذا فإن الذين درسوا أعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص
كتابات المبكرة التي كتبها في مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا
بسهولة إلى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوي على أية عناصر شمولية
واضحة ، على العكس من ذلك تماما فإن المجتمع المثالي الذي يدعو إليه
ماركس هو في الحقيقة مجتمع أناركي (١) تختفي فيه سلطة الدولة
وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولي الذي يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو
في الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل
المثال فإن فكرة الحزب الطليعي الذي يضم صفوف المتقنين الثوريين إنما
هو اختراع لينيني خالص ، كذلك فإن الهيمنة الشاملة للدولة إنما هي
تطبيق ستاليني ، أما العنصر الشمولي الوحيد الذي نجده عند ماركس
فهو عنصر لفظي يتمثل في استخدامه لمصطلح « دكتاتورية
البروليتاريا » .

وهكذا فإن واجب الدقة والأمانة يقتضي وصف العقيدة الرسمية
للمجتمع السوفيتي بأنها ماركسية - لينينية أكثر من كونها ماركسية
فحسب ، بيد أن هذا لا يعني بحال من الأحوال أن الشق الماركسي في
هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فإن الشق
الماركسي هو الذي يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظرية المادية
التاريخية التي قال بها ماركس شريطة أن توضح هذه النظرية في إطارها
الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع البيوتوبي ، وصحيح أنها
تتسم بالعنف ، لكن هذا لا يعني أنها تتسم بالشمولية .

أن كل ما يعنيه ماركس بنظرته التاريخية يمكن إجماله ببساطة

(١) لا لئيل كثيرا إلى الترجمة الشائعة ونعني بها ، فوضوية ، كرادف مرسى
لمصطلح الأناركية وللفضل استخدامها مستمرة لا مفرجة - (الترجمة) .

خلافا للفهم الشائع المفلوط في أن قيام ثورة البروليتاريا هي الشرط الاجتماعية الذي يمكن للانسان من خلاله ان يحقق ذاته وان يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادي .

لا مناص لنا اذن من أن نخلص ما سبق الى أن الربط الذي اقامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية إنما هو ربط يتسم بالهزال والركاكه خاصة اذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيجل وماركس وهم اوثق الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة نظره . فافلاطون وهيجل كلاهما كانا من أنصار المذهب الجعي من منظور أخلاقي وقد أدى بهما هذا الى طرح نظريات سياسية تتسم في المقام الأول بطابع سلطوي ، وان اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية ، فضلا عن ذلك فان أفلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من أنصار الاتجاه التاريخي استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فانه حتى اذا سلمنا بأن هيجل وأفلاطون كليهما من أنصار هذا الاتجاه - وهو أمر غير صحيح لأن هيجل وحده هو الذي يمكن اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخي - اذا سلمنا بهذا جدلا فان الخصائص الشمولية التي تنطوي عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بأفكارهما التاريخية الا بروابط واهية ، أما ماركس وإن كان يثير شك من أنصار الاتجاه التاريخي فانه ليس شموليا على الإطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن نتقل من الحديث عن الاتجاه التاريخي الى نقطة أخرى في فكر بوبر تلك هي الصلة بين الاتجاه التاريخي والفكر الليبرالي وهي صلة لم يتطرق اليها المفكرون الا فيما ندر ولعل كوندورسيه هو المفكر المنهجي الوحيد الذي قال بأن اقتصاد الديمقراطية الليبرالية أمر حتمي تفرضه قوانين معينة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد اشارة ضمنية الى هذا المعنى في عبارة اقتبسها بوبر من م. ١٠٠٠ فيشر يقول فيها : ان التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءا من قوانينه الطبيعية .

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكي يصوب خطأ معيناً ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالي ، وحقا ان من الطبيعي بالنسبة لكل الذين ينشدون التقدم ان يلتمسوا المبررات والاسانيد التي تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة في التفسير تظل في نهاية المطاف هي العامل الحاسم في عملية التفسير ، وما قوانين التاريخ الا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، أنها عوامل لم تمت الطمانينة

لدى كل من يرتكون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من الشوليين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذي أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته يتفاوت المفكرين والكتاب ، غير أنه ينصرف في أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التي لا يبالي أصحابها بمدى واقعيتهما أو قابليتهما للتحقيق ، وبعبارة أخرى بسيطة فإن مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى إذا كان غير قابل للتنفيذ ، و إذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها أو قبولها .

وفى المقابل فإن مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى إذا كان قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من خلالها الواقع الراهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فإن ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيتهما قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية إنما يستند الى أنهما قد أفاضا فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى تحقيق الاشتراكية ، ذلك أنهما لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخطئ الطريق أمام الاشتراكية كامر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

فإذا ما انتقلنا الى بوبر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البنيان الاجتماعى ، وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا إذا كان خاضعا لمجموعة من الوجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل ، وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية إنما هى فى الواقع ذات نتائج مدمرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية قائمة على سياسة « خطوة ... خطوة » وبعبارة أخرى سياسة تستهدف مواجهة المساوىء الاجتماعية الراحنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد باطار مثالى يستهدف اعادة تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بوبر يركز فى مقولته هذه على عدد من الحجج والأسانيد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل أعلى منشود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى

ذلك مزاياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغت هذه العلوم من التقدم فانها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشرى سيان فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وعلى هذا فان أى سلوك عقلانى ينبغى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتعصن بالتالى على أى برنامج للتغيير أن يعطى قدما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فان بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك اجماعا على ان ازالة الشرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فان أى برنامج شامل ، بل ان مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بقدر كبير من القهر والعنف .

ثم يضيف بوبر الى الحججتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر أليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل اذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية ؟ وانها لم تكن تستحق كل هذا العناء !! ؟ ، وحتى اذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الاصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالعلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث الذى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فان بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسفك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حسابان المخططين لها ، بل أنها كثيرا ما

انحرفت عن مسارها الأصل وتفرعت الى مسارات فرعية سلبية ، على الرغم من هذا كله فاننا نجد أن هناك من يحبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا معنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب ، وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الإصلاح التدريجي لا يمكن أن يترتب عليه أى تغيير على الاطلاق ، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فإن نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن اجراءات الإصلاح التدريجي لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والدخول والثروات ، ولا يبدو أنها سوف تفلح فى هذا ، بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشرور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق الشريعات التدريجية .

نتنقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بتناولها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفى رأيه أن استخدام لغة واضحة محددة هو أمر أساسى بالنسبة لأى مشتغل بالفلسفة ، ومع هذا فإن هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسرفون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو حديد يتعد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدى الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدى فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « إفناء الفرد لذاته من أجل الدولة » . فمثل هذا التعريف انما هو فى الحقيقة تشويه لمعنى الحرية ، غير أن هذا لا يعنى أن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معنا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية وعلى سبيل المثال لا بد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع أبنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورى لكل فرد، إذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال أن تقرر الشريعات القائنة أنه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ! ، فاذا انتقلنا من

معنى « الحرية » الى معنى « المساواة » وجسدنا أن بوبر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوما اقتصاديا أو قانونيا ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فإن بوبر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من إلغاء حق الإرث هو مطلب يكاد أن يكون متحققا فعلا من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوبر يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفظات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل ، دعه يمر » ، لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، ولكن وقيل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال .

إن أهم ما فى الديمقراطية فى رأى بوبر أنها تتيح لجماعير المحكومين فرصة تغيير حكاهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد أنه يعرف الديمقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والإكراه ، وإذا كان خصوم الديمقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديمقراطية فإن بوبر يرد على ذلك بقوله أن الديمقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى ، أنها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضمانا تاما .

وهى هذا المجال يلاحظ أن بوبر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق اليها جون ستيورات مل وتوكفيل ونعنى بها امكانية تحول الديمقراطية الى طغيان الأغلبية ، وإن كان فى الواقع قد تطرق اليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى الرأى العام مسجلا أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحى بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللا مسئولية طالما أنه يتسم بالافردية ، وبوجه عام فإن الأغلبية كثيرا ما تفتقر الى الحكمة والصواب .

من هنا فإنه بوبر لا يدافع عن الديمقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيا ، وبمباراة أخرى فهى خير من غيرها فحسب ، وعلى حد تعبيره فإن الديمقراطية وحدها هى التى تضطلع اطارا من المؤسسات بفتح الفرصة للإصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية ، ومع هذا فهى لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما ، غير أن كونها كذلك لا يبرر التخلي عنها ، ولا

يبرر إطلاقاً أن توضع السلطة في أيدي القلة الموهوبة المتميزة كما نادى بذلك أفلاطون على سبيل المثال .

صحيح أن هناك فروقا فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون بالتفوق الواضح على سواهم ، غير أن هذا التفوق لا ينبغي بحال من الأحوال أن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقا من المشاركة في الحكم . خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن أكثر الموهوبين موهبة يظل دائما عرضة للوقوع في الخطأ رغم موهبته وتفوقه والحق أن المتفوق الحقيقي في رأي بوبر هو ذلك الذي يعي حدود تفوقه، والذي يعلم أنه سوف يظل بعيدا كل البعد عن الكمال دائما ما بلغ من التفوق . وباختصار فإن النموذج الذي وضعه سقراط والذي صور فيه الإنسان كأننا معرضا للخطأ إنما هو أقرب إلى الحقيقة من نموذج الفيلسوف الحكيم الذي صورته أفلاطون . وما دام الأمر كذلك ، فإن السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتجلى في إتاحة الفرصة للحوار لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة ماهية الديوقراطية .

والواقع أن بوبر متسق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة والتعدد فيما يتعلق بمسائل المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل المثال شأنها شأن الديوقراطية ليست خيرا خالصا ولا هي كذلك بالمعنى المطلق . بل إن بوبر يمضي أكثر من ذلك ليقرر بأن القول بالمبادئ الليبرالية المطلقة إنما يتطوّر بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة سيان في ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديوقراطية المطلقة للجميع هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ، في حين أن وجود الضوابط ما هو في حقيقة الأمر إلا انتقاص للحرية وتقييد لها ، وسوف نعود في سطور لاحقة إلى شرح أمثلة أخرى لهذه المفارقات المنطقية التي تتطوّر عليها المبادئ الليبرالية في رأي بوبر ، لكننا نتوقف هنا قليلا لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة وما هيّة الوظائف التي تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها في أن الدولة ضرورية لحماية الحرية الإنسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة جزءا من هذا الحرية إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية في ظل الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلا لحق الإنسان في العيش في أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة

عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التي تنطوى عليها المبادئ الليبرالية في رأى بوبر حيث نجد أنه يجعل هذه المبادئ فى أربعة هي : السيادة Sovereignty والديموقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance ، والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الأربعة فى صورة زوجين اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديمقراطية باعتبار أن الديمقراطية صورة خاصة من صور السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى .

فإذا نظرنا الى الزوج الأول من هذه المبادئ ونعنى به محور السيادة - الديمقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طياتها على مفارقة تتمثل فى احتمال تنازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد ، ومن ثم فإن ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى إلا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصرف ، أو التنازل ، وبعبارة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته .

وبالمثل فانتا إذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية - التسامح فإن اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة اتاحة الفرصة أمام الأقوياء ، للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى انسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فإن اطلاق مبدأ التسامح انما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها .

فى نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى للدول وسط وربما فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة .

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدول حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياصة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التي تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فإن اقامة الأمن والسلام

على مستوى المجتمع الدولي ينبغي أن يتحقق بنفس الطريقة التي يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة .

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفي هذه النقطة بالذات قدم يوبر واحدا من أهم انجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذي قدمه يوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته في طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التي ارتكز عليها انصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل في دفاعهم عن الليبرالية ، كذلك فهو من خلال تقديمه للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هي البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالي يعاني من مازق حقيقي .

جان بول سارتر الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة

بقلم : موريس كرانستون

يحدثنا سارتر في كتاب « الكلمات » الذي روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد في عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لأم ترمعت ، وهكذا عاش في كنف جده الذي كان يعمل مدرسا للغة والذي كانت لديه في بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلوكا الوحيدة في طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فإن ذلك العالم الذي نعرفه من خلال الكتب - فيما يلاحظ سارتر - يتسم بأنه عالم منظم ومتناسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلاني الذي تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يموج بالفوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد في العالم الواقعي تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتي غرستها في أعماقه قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر في سيرته الذاتية أن ظمأه الى الميتافيزيقا ظل يلزمه الى أن تحول الى الماركسية في الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر في سيرته الذاتية ، فإن من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ ، وان كان ظمأه الميتافيزيقي قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية التي ينتهي اليها منذ الحرب العالمية الثانية هي الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك أعماله التي كتبها كفيلسوف سياسى ، أو البيانات والمنشورات التي حررها منذ أوائل الأربعينيات ، وفي بداية الأمر كان من الواضح أنه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية ، فالفلسفة التي ينادى بها هي الوجودية وهي فلسفة لا يترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسى معين ، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا فاشيين نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين في حين نجد فريقا ثالثا من أمثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، أما سارتر نفسه فقد كان في أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المتأثرين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل ، وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يعول عليه كثيرا في عضويته للحزب الشيوعى الفرنسى . ذلك أنه وإن اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب إلا أنه كان يزدري فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعى عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل الى المهادنة وتفتقر الى الثورية المطلوبة . ومن الطريف أن نذكر هنا أن سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات الى الشيوعيين والى الاتحاد السوفيتى ابان حكم ستالين ، غير أنه - وهذا هو وجه الطرافة - كان ينبغى للدفاع عنه حين ينتقعه الآخرون من أمثال كامى !

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التعايش أكثر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذروعا بالشيوعيين ويفقد صبره إزاءهم .

وابان أحداث عام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعى الفرنسى معنيا باستثمار حالة الفزع التي أصابت البورجوازية ، واستغلال تلك الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال ، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهدر فرصة تاريخية لا تعوض للقيام بالثورة في فرنسا ، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعى مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام .

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ سارتر يشعر بأن مكانه الطبيعي هو المسكر الماوى ، وهكذا عمل محررا بأحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشبان بتلك الصحيفة التي

القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثاره الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن .

وفى ظل هذه الظروف كلها أنشأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التى هى مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتى تستطيع أن نتبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكي » ، كما يمكن أن نتبين جانبا آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن جان جينيه « وقلوبير رغم أنهما فى الأصل كتابان فى النقد الأدبى أو هكذا يبدوان للوهلة الأولى على الأقل ، الا أنهما يمكن أن ننظر اليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكي والتى تعد امتدادا له . والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكي » ، إنما هو عنوان جد طموح ، فهو يتطوى على اشارة واضحة الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظرى » ، وسارتر بهذه الاشارة المقصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط ، ذلك أنه ان كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجا ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقلى ، فإن سارتر فى « نقد العقل الديالكتيكي » يقيم مزيجا ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفا بذلك تحديث الماركسية وازافة دماء جديدة اليها من خلال صبغها بالصبغة الوجودية ، وهو ما يؤكد سارتر فى فصل تمهيدى يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية ، وكيف يمكن أن يتأتى هذا المزج بينها وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية فى النهاية عن أنثروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والانسان .

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجا أكاديميا خالصا ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « فى المنهج » (الذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدي لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ العداء للستالينية بصيبح هو النغمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساسا نظريا يوحد بين أولئك الذين يعادون الستالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثته ترو موسكو من تعاليم ستالين ، وإيجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى نضالهم ضد البورجوازية ، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج إنما يتعدا ابتعادا كبيرا

عن الطابع الأكاديمي الذي تتسم به باقى فصول كتاب النقد (فقد العقل الديالكتيكي) ، غير أن هذا لا يقلل فى نظر سارتر من الأهمية النضالية لهذا المؤلف باعتباره ترويجاً لأفكار بعينها ، على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة عامة ، تلك هي أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأمى فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغي أن يكونا شيئاً واحداً .

فاذا انتقلنا بعد هذا الى صلب النقد وجدنا أنه يستهله باغداق التناء على الماركسية ، فى حين لا يتحدث عن الوجودية الا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية فى العصر الحديث أما الوجودية فهي ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية ، بل انها فى رأيه ليست فلسفة أصيلة على الإطلاق ، انها لا تزيد عن كونها مجرد « ايدولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم الألفاظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسي ، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق الذى يسوده لحظات « أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الأنساق لا يمكن تجاوزها الا اذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة الى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففي القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة فى ديكارت ولوك ، وفى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت فى كانط وهيجل ، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت فى عصرهما ، ولا كانط وهيجل فى عصرهما ، كذلك فإن الماركسية فى عصرنا هي الفلسفة التى لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتالى من التفكير باللغة الماركسية .

أما الايدولوجيات فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة التى تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فإن الوجودية ما هي الا نسق طفيل يحيا على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التى نشأ هو أصلاً لكي يعارضها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالتقطع بالغ الجودة والأصالة ، ومع هذا فإن محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوى فى اعتقادنا على شيء من التعاطل والاجترار ، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية ، وفى اعتقادنا أن هناك عقبتين على

الأقل تحولان دون هذا الامتزاج ؛ عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما
تتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات
الاحتمية والجبرية وهي ما يؤكد سارتر نفسه في سائر كتاباته تقريبا
الى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على عقلته
الاساسية وهي أن قدر الانسان هو الحرية ، وفي مقابل ذلك نجد أن
ماركس ينتمى الى ذلك التقليد الفلسفى الذى ينفى الحرية فهو يؤمن -
تماما مثل هيجل - بأن الحرية ما هي إلا الوعى بالضرورة ، ذلك أن
التاريخ بأسره فى رأى ماركس تحكمه علاقات الانتاج ، تلك التى تخضع
لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر - من ثم - أن يتحكموا فى مصائرهم
الا فى حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيهها واعيا بحيث
تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن
بالحرية والاحتمية فى نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الاحتمية
ليست مفهوما ذاتا فحسب ولكنها ضرب من سوء الفية ، انها خداع آثم
للنفس يحاول البعض بمقتضاه أن يتصلوا من مسؤولياتهم الاخلاقية .

أما العقبة الثانية فتتمثل فى الطابع الفردى للانسان لدى الفلاسفة
الوجوديين الذين يؤكّدون على وحدة الانسان وعزلته ومواجهته لقدرة دائما
بمفرده ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على
ابرار هذا الجانب ابتداء من روايته الاولى « الفثيان » وانتهاء الى مسرحيته
« سجناء الطوفان » ، فى حين نجد أن الماركسية تنظر الى الوجود الفردى
للانسان على أنه مجرد وهم نظرى ، اذ أن الوجود الحقيقى فى رايها هو
الوجود الاجتماعى .

١٠ ويلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة
للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، أو بالأحرى بالنسبة
للماركسية فى صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة
الافق ، كما أنها قد فقدت طابعها الانسانى وهنا وفى هذا الجانب بالذات
يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة فى الفلسفة الماركسية من خلال
اضفاء الطابع الانسانى عليها . بل ان سارتر يضى الى أكثر من ذلك
فيتنبأ بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الانسانى كأساس للمعرفة
الموسمولوجية (وهذا هو المشروع الوجودى) ، فإن الفلسفة الوجودية
سوف تفقد مبرر بقائها عندئذ ، ذلك أنها سوف تنوب داخل الكسل
الاشمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث
فى مجال معين ، اذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسا لكل مجالات
البحث .

ويلاحظ أن سارتر يصر دائما على أن معركته الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس ، فالماركسيون هم الذين يتنصرون بالكسلسل الفكري وغياب الأصالة والابداع ، وانك لتجدهم في بعض الأحيان ميتافيزيقيين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، إن فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل إنه في بعض الحالات ليس فكرا على الإطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبدع وخلاق ، بل إنه في بعض كتاباته - فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدري .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب في انتقاداته التي وجهها إلى الماركسيين المتسكنين بالنصوص الحرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسيين ، الذين لا يرون في فاليري إلا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليري هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهما ، فالهم هنا هو أنه ليس كل من ينتمي إلى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليري ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون في سلة واحدة كتابا هتباينين من أمثال بروسست وجويس وبرجسون وجيد ويعتبرونهم جميعا من الكتاب الذاتيين ، ذلك أن هذه الذاتية المزعومة لا تستند إلى أي أساس من الواقع التجريبي ، ولا ترتكز على المعاشية الحقيقية لعالم البشر الواقعيين .

إن الكسلسل الفكري لدى الماركسيين لا يمثل فقط في استغلالهم للمقولات الاكليسيائية الجاهزة دون نظر عقلي ، ولكنه يمثل أيضا في النظر إلى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ، وهكذا تجدهم ينظرون إلى كل ما يحدث كما لو كان ضروري الحدوث ، فلا شيء واقع إلا وكان ينبغي أن يقع في رأيهم ، وهذا المنهج فضلا عن أنه خاطئ في رأي سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لانستطيع أن نتعلم منه شيئا على الإطلاق ، ذلك أننا نعلم سلفا - حين نستخلصه - ما الذي سوف يقودنا إليه ، وبعبارة أخرى فنحن نقفز سلفا إلى المطلوب اثباته باعتباره مقدمة وباختصار فإن هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل

(١) القبل Apriori هو ما يوجد في العقل بشكل سابق على التجربة وغير متبدل عليها ، فكفكرتنا عن الاستعداد مثلا أو قانون عدم التناقض الذي يقضى بأنه لا يمكن الجمع بين التلخيص ، فلا يمكن شيء أن يكون هو وأن يكون نقيضه في نفس الوقت ، فهذا القانون غير مستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، ويستعمل وصف القبل Apriori في مقابل البعدى A posteriori - (الترجمة) .

الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة في رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسي ، ولاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذي تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كشفى *heuristic* بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج دياكتيكي في الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقي للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم دياكتيكيون .

من هنا فإن سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوير أو رويسبير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التي تعمل على تشكيل المرحلة . وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمي الارتدادى *Progressive-regressive method* فهو تقدمي لأنه يعتمد في تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادى لأنه ينظر الى الظروف التي أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التي يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل في دراسته لفلوير ، وهو يسارع منذ البداية الى تصنيف فلوير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التي يستخدمها الماركسيون الكسالى ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوير في ظل ظروفه الطبقية لكي يتعالى على هذه الظروف ، وفي رأى سارتر أن فلوير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعي لاغترابه الذاتي ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لدام بوفاري يتجسد فيه انتماءه المرفوض من جانبه - للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذي اختطه فلوير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودي كثيرا ما يستخدمه سارتر في كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعني به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذي يختاره الانسان لنفسه ، والذي يشكل نفسه في الواقع من خلاله ، ومن ثم فإن مشروعنا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها . أما عن فلوير فقد كان مشروعه متمثلا في جعل نفسه مؤلفا ، أو بعبارة أكثر دقة مؤلفا لدام بوفاري وعدد آخر من الأعمال القصصية ، وفي رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد فرار من مازق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل

شيء نوع من الإيجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعي لكل متكامل يؤكد ذاته في مواجهة العالم • أن مشروع فلوير ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هي الدلالة الخاصة للادب باعتباره نوعا من النفي للظروف التي انبثق منها ، وباعتباره في نفس الوقت الحل الموضوعي للتناقضات التي تنطوي عليها هذه الظروف •

أن كل إنسان يحدد نفسه من خلال مشروعه وإنما نصيب ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهي فكرة عبر عنها سارتر في العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » في « العالم المفلق » يحاول أن يؤكد أنه إنسان نبيل الطبع حتى وإن كانت أفعاله تنسم بالجبن لكن « لسببان إثنين » يواجه جارسان بأن الإنسان ليس له طبيعة إلا طبيعة أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبيعه هو الخسة والجبن ، فما نحن في النهاية إلا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد في نفس الوقت أن ما نفعله هو في الواقع ما نتخاره لأنفسنا ، ولو أننا اخترنا اختيارا مخالفا لفعلا مخالفا ، ومن ثم فإن الإنسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية ، وأن الحرية بالنسبة له هي قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارسان في « العالم المفلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلوير في العالم الواقعي أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يجأ كعاطل يقتات من ربيع أملاكه وليس كفلوير مؤلف مدام بوفاري •

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر في « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما في « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذي يمارسه الإنسان في مواجهة الوجود ، ويتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود في هذا المجال مقررًا أنه :

(ليس هو الوجود المادي أو وجود الأشياء في ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعي المستمر إلى التوضيح ، وهذا النزوع إلى التوضيح يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الأفراد ، تبعا لتباين كل مشروع إذاه البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق النفي أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية في الحرية ، وهي نظرية لا تلتقي بحال من الأحوال مع التصور الماركسي القائم على مبدأ الضرورة •

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر فى بداية « النقد » من أن الماركسية هى الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد ايدولوجية ، فإن من الواضح أن جانباً كبيراً من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو فى حقيقة الأمر الا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكى يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس ، وهو المفهوم الذى كثيراً ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وإن كانوا فى الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى فى سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعنى متفاوتة نورد منها ما على :

١ - البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتباره مقابلاً للتأمل النظرى .

٢ - البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ - البراكسيس بمعنى النشاط التجريبي أو النشاط العلمى أو العمل فى المجال الصناعى .

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسى القامض ، وبشيء من البراعة يجعل منه مرادفاً على نحو ما مفهوم المشروع فى الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكى يحقق الماركسية بفهمه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة ، وهكذا فلتن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث تعنى ما تعنيه فكرة المشروع ، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعنى أن الماركسين يؤمنون - دون أن يدروا - بحرية الإرادة .

ومع هذا فما كان لسارتر أن يتوقع أن تمر هذه المخالطة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الإرادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى القامض الذى يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائماً الى ما ينهض به البشر فى ظل الوعي التام بقواتين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتى « المشروع » و « البراكسيس » فإن « الماركسى » لا « الوجودى » هو الذى سيضطر الى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية .

ولنتنقل الآن الى النقطة الثانية التى يمثل فيها التباين الفكرى بين الماركسية والوجودية ونعنى بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ،

ذلك أن الوجودية كما نعهدها عوجاً عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوي على نزعة فردية متطرفة . في حين أن الماركسية - (وهذا هو أبرز ما يميزها) يرفض النزعة الفردية . وتقرى إن الإنسان ينشئ النظر إليه في إطار المجتمع أو داخل الإطار الإنساني الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة في « النقد » بأن يضع نظرية في المجتمع يصفها بأنها تنتمي إلى الماركسية في الوقت الذي تنتمي فيه إلى الوجودية ، فإلى أي حد نجح في هذه المحاولة ؟ اننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسي « الاغتراب » محاولاً أن يضفي عليه معنى وجودياً ، ومرة أخرى نسعى إلى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافاً بيناً عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذي يمارسه الإنسان ضد الإنسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الإنسانية ، وعلى هذا فإن الاغتراب في مفهوم سارتر لا يمكن فهمه إطلاقاً في إطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استملا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فإن نظرية سارتر في الاغتراب ما هي إلا مفهوم هيجل أضفى عليه طابع الوجودية ، وليست مفهوماً ماركسياً تم صبغه بالصبغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فإن الاغتراب كما عرض له سارتر في « الوجود والعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي ، في حين أنه في « النقد » يستهدف كما أسلفنا إقامة « الانتروبولوجيا » في مواجهة « الاونتولوجيا » وهو ما حدا به في هذه المرة إلى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العناء الأذى الذي تنسم به العلاقات البشرية والذي طالما صوره على أنه سمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذي يطرحه سارتر في هذا المجال هو العجز عن الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

ذلك أن التاريخ البشري بأسره - فيما يقول سارتر - هو تاريخ العجز في الموارد وهو في نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز ، ومع هذا فإن البشر لم يتج لهم من الموارد في أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفي لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هي الندرة ، وطبقاً لما يطرحه سارتر في « النقد » فإن الندرة هي التي تضفي المعقولية على العلاقات البشرية ، إنها المحتاج الحقيقي لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذي يستخدم في علم الاقتصاد كما عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشباع الحاجات الإنسانية اللامحدودة - (المترجم)

الآخر ، وهي كذلك المعدل الى فهم سائر الابنية الاجتماعية التي اقامها
البشر طيلة حياتهم على الارض . ان الندرة توحد البشر وتفرقهم في نفس
الآن فيما يقول سارتر ، انها توحدنا لاننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن
خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نناضل بنجاح ضد العجز في الموارد ،
وهي تفرقتنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين
أن ينضم بالوفرة ، وهكذا فإن الندرة هي محرك التاريخ ، والبشر
لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا المطلب المسير لا حول لهم
ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ،
وبالها من مفارقة تلك التي يطوى عليها مثل هذا التضافر . ان كل واحد
من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذي خلق الندرة وهو في نفس
الوقت السبيل الى مواجهتها .

انني غريم لك ، وأنت غريم لي ، وعندما أعمل مع الآخرين هنا خلا
معهم ضد الندرة فأنني أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمل أمرا
ضروريا ، ومن خلال عيني أطعم خصومي وغرمائي ، وهكذا فإن الندرة
لا تشكل اتجاهاتنا وتزجاتنا نحو العالم الطبيعي فحسب ، ولكنها تشكل
اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرما ، لكنها تجبرنا
في الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرمانا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ،
وطالما أنه لا يستطيع النضال ضد الندرة إلا من خلال تقسيم العمل وما الى
ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن اذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا أنها غير مكرثة
برفاهية الانسان ولا مبالية بما فعل ، ومع هذا فإن نظرنا الى العالم الذي
نسكنه لوجدنا أن جانبنا منه هو عالم الطبيعة اللامبالية ، أما الجانب الآخر
فقد صاغه أسلافنا على مدى نضالهم الطويل ضد الندرة ، لهذا يطلق
سارتر على هذا العالم عالم الفعالية والهمود *Practico-inert* ،
انه عالم الفعالية أو بعبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله مكانه
الحاضرون والسالفون ، وهذا هو العالم الذي صنعه الانسان ، ومع هذا
فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة
الذي لا يملك الانسان ألا أن يصل فيه جهده ، ومن مخزية المفارقات أن
كثيرا من الأفعال التي حاول الانسان من خلالها أن يجعل العالم أكثر
احتمالا ، وأن يقلل من وطأة الندرة ، قد أدت الى عكس المقصود منها
اذ ترتب عليها أن أصبح العالم أكثر سوءا من ذي قبل ، ويضرب سارتر
لذلك مثلا بالفلاحين في الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبثنوا بها
المنازل أو لكي يستخفوها في الوقود ، فقد توسعوا في ذلك الى الحد

الذى حول غاياتهم الى ارض جدياء مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكوارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم الفعالية والهوس ، وهكذا ففى مثل هذا العالم المتسم بالعداء والذى تحدد النشرة اطواره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، أو بنص تعبير سارتر فان الانسان يصبح مضادا للانسان أى أنه يصبح الانسان المضاد *Le contre homme* ، ويمضى سارتر فى النقطة « فيصور هذه المقارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى احدى مسرحياته :

« لاشئ على الاطلاق ، لا الوحش الضارية ولا الميكروبات أشد افزاعا للانسان من ذلك الكائن الذكى ، أكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة القسوة ، ذلك للكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيف يتعقب ، والذى يستغل ذكائه لتحقيق هدف محدد يسعى اليه ، ألا وهو تدمير الانسان .. هذه الفصيلة من الكائنات المربعة تتمثل مينا نحن .. انها ما يراه الانسان فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق الندرة » .

هكذا يطرح سارتر فى « الندم » تفسيرا اقتصاديا لعلاقات التضاد والعداوة بين الانسان والانسان ، ثم تأتى بعد ذلك الى لمسة دياكتيكية لعلاقات التضاد هى « النفى » لعلاقات التبادل ، فى حين يشمل « نفى النفى » فى تضافر البشر فى محاولتهم قهر « الندرة » ، وهذه هى نظريه سارتر الدياكتيكية فى أصل المجتمع ..

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية اولاهما تتمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ويسمىها سارتر بالسلسلة (١) أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة » (٢) وكلتا الصورتين تتباينان تباينا أساسيا ، فالسلسلة هى مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم الا القرب فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكلى الذى يشعر به فى أعماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطابود يقف فى انتظار الأتوبيس ، ففى هذه الحالة نجد أن

هناك جمعا بشريا لا سبيل الى انكاره ، بدليل أننا نستطيع أن ننظر اليهم وأن نحصى عددهم ٠٠ الخ ، وأن كل واحد منهم واقف لنفس الغرض الذى يقف سواء لأجله ، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك ، ذلك أن أحدا منهم لا يعنيه شأن الآخر ، بل أن كلا منهم فى الحقيقة خصم للآخر ، ذلك أن كلا منهم يتخفى فى أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظهر بمقعد فى الأتوبيس . أن كل واحد منهم من كثيرين ، وأن عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا ، لهذا فإن جميع الواقفين يرتضون الالتزام بسلسلة معين أى بطابور يحدد دور كل واحد منهم ، تجنباً للتزاحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس ، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذى يشتهل طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر إلا نوع من التعاون المتبادل السلمى الذى يمثل تفيا للعداوة وتفيا لنفسه فى الوقت ذاته ، ذلك أن الواقفين فى الطابور اتسا يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « الفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ، فالمدينة سلسلة من السلاسل ، واليورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فإذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والتى يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هى الحال فى فريق كرة القدم ، أن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى ، فأنت لا تستطيع أن تدرك فارقا بنجسود النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقا للتعبير السارترى فإن الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى ، وعلى سبيل المثال فإن الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة اذا تعاينوا على الاشتراكية .

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فإن السلسلة تتسم بالمجز ، وهو أمر بدعى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هى التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الاجتماعى .

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا لتلك

الحقيقة الواضحة وهي اننا لما ان نعيش مما من خلال التعاون أو ان يعطى بعضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن التدرج هي القوة المحركة ، فهي وحدها ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا ، ومن ثم فإن سارتر ينظر إليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو يطور هذا التصور بأن يمثل عليه ثلاثة أفكار تمنحه لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هي : التمهيد - العنف - الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا فيها وألا يخرج عليها ويخون عهده . ان هذا التمهيد لابد أن يوضع موضع التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا يأتي دور العنف والرعب . ان الخوف هو الذي دفع الى انشاء الجماعة ، وكما انشأها أول مرة فهو الذي يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذي يعمل على استمرار وجود الجماعة ، ويلاحظ أن عامل « التمهيد » وعامل « الرعب » كليهما مرتبطان بالعنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهدها خطر دائم يتمثل في احتمال تحللها وتحولها الى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من أعضائها ، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء الجماعة ، فإذا انتقلنا الى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف ينفي نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ، لأنه هو الذي يرغم البشر على التأخي في حياتهم ، وهو الذي يضمن استمرار هذا التأخي طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة » سيجد نفسه معرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التي يقدمها سارتر للجماعة هو ما يتمثل في الدولة ، فالدولة جماعة تعيد بناء نفسها بلا انقطاع وتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئي لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر أن أية جماعة منصهرة في بوتقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها ، ثم هي تحاول بعد ذلك أن تكسب سمعة القوام من خلال إقامة المؤسسات ، وهذا هو في الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب بمعنى أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس الارعاب بشكل شرعي ومن هنا يتضح فارق آخر بين نمط الجماعة ، فهي السلسلة « أنا أطيع » لاني « مضطر الى الطاعة » أما في الدولة فانا أطيع نفسي في الحقيقة طالما أنني تعاهدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أنني قد خولت السلطة حقها في إصدار الأوامر وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل

شخص قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصي ، اذ ان مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمني ، او بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النبائي ، لكنه في جميع الحالات عهد على أية حال . .

ويبقى أخيرا في هذا المجال أن نشير الى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعني الأخوة فحسب ، ولكنه يعني الحرية أيضا في تصوره ، ذلك أنني عندما أعود بشكل حر الى دمج المشروع الخاص في المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التي تعهدت بطاعتها ، تلك السلطة التي يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فأننى أستعيد حريتي مرة أخرى .

تلك هي باختصار نظرية سارتر في البنيان الاجتماعي ، والسؤال الآن الى أي حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الإجابة على هذا السؤال هي ببساطة أن هذه النظرية سارترية خالصة ، فهي تتسق تماما مع نظريته في العلاقات الانسانية التي سبق أن عرض لها في كتابه «الوجود والعدم» وكما جسدها في مسرحيته «العالم المطلق» عبارة وردت على لسان إحدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجحيم ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلي : أنني اذا تكلمت فأنا أحول نفسي بواسطة الكلمات من ذات الى موضوع ، أنني حينما أتفوه بالكلمات ، ونحن نسمعا الآخرين فإنها تنفد أشياء في العالم الخارجي ، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مصادرا لأحاسيسهم هم . وهكذا تصبح كلماتي جزءا من مفردات عالمهم ، أنني أفقد ملكيتي للكلمات بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات انتماءها الى ، ولن يعود بوسعي أن اتحكم في مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر الى القول بأن الانسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مرثيا أو مسموعا من سواء ، فإنه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتميا الى سواء ، انه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، أنني حين أتكلم لن أصبح نفسي بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تنفد الآخر بالنسبة لي . وان وجود الآخر هو الذي يجعلنا نتحول دائما الى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا . وهكذا فان وجود الآخرين هو الذي يسلبنا حريتنا الكاملة ،

ويلاحظ هنا أن المصطلح الذي يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية (١) Alterite .

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (والتي يرجع الفضل فيها أساسا إلى هيجل) قد طورها سارتر في بدايات عرضه للوجودية في كتاب « الوجود والعدم » ، حيث كان يرى أن العجقات بين البشر لابد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانباً من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر في « الوجود والعدم » إلى القول بأن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغى سواء ، ويسلبه حريته من خلال تحويله إلى موضوع أو إلى شيء من الأشياء الموجودة في العالم ، وفي المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله إلى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر في « الوجود والعدم » إلى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هي تلك التي تتجه إلى السادية أو إلى الماسوكية ، ومن ثم فإن علاقات الانسجام والحب والتكافؤ هي أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطاً أزلياً دائماً لهذه العلاقات .

وفي « النقد » ظل سارتر محتفظاً بهذا التصور للعلاقات الانسانية التي يسودها التوتر والصراع ، ويغيب عنها التكافؤ والحب ، ولا يجمعها إلا « التمهيد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين في صيغة « الجماعة » ، فإن هذه الصيغة تظل دائماً مهددة بخطر التحلل والتحول إلى صيغة « السلسلة » أو ربما إلى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فإن « النقد » تختفي منه تماماً تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهي أن الإنسان كائن اجتماعي .

ولما كان هذا التصور الذي يطرحه سارتر في « النقد » ما يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فإن هذا يعني أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه في بعض الجوانب ، فقد كان واضحاً بل شديد الوضوح في رفضه لذلك التصور الذي ينظر إلى الإنسان باعتباره كيانات فردية متنافسة ، وفي رأي ماركس أن

(١) أثرت أن أترجم مصطلح *Alterite* بالغيرية . منها الفارسي . إلى أن مصطلح الغيرية في اللغة العربية يستخدم أحياناً وبخاصة في مجال الفلسفة الخلقية بمعنى مختلف تماماً ، إذ أنه يستخدم كمترادف للمصطلح الأجنبي *Altruism* في الإنجليزية *Altruisme* في الفرنسية ، وفي هذه الحالة فإن الغيرية بهذا المعنى يقصد بها الإيتار وليس هذا هو ما يشير إليه لفظ *Alterite* كما يستخدمه سارتر - (المترجم) .

الطبيعة الاجتماعية هي الوضع الطبيعي للإنسان ، وهكذا فإن كل ما يذكره سارتر عن « التعهد » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، إنما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسي .

ومن ناحية أخرى فإن تصور سارتر للنسرة لا يلتقي مع أسس علم الاقتصاد الماركسي الذي ينظر إلى النسرة باعتبارها مفهوماً بورجوازيًا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقة إلا دعاة أيديولوجيون للبورجوازية ، لقد عاش البشر معاً في ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الإنسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الإنتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفي إلا لبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذا هو خلاصة نظرية فائض القيمة الماركسية والتي لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على النسرة ، فالنسرة في رأي ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الإنسان للإنسان .

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلاً واضحاً فيما يستهدفه من إقامة ماركسية محدثة ، بل إن المرء حين يطالع « النقد » وما إن يضي قسماً في صفحاته حتى ينتابه انطباع بأن سارتر قد نسي الأهداف التي استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسي كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدي عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصلية ، وإن الوجودية ما هي إلا مجرد أيديولوجيا ، واعتباراً من ص ١٥٣ من « النقد » يتعطف المسار تماماً حين يقرر سارتر أن ملاسة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هي إلا نقطة بدء للتدليل على أن المنهج الديالكتيكي منهج يتسم بالعمومية والضرورة من حيث هو قانون للوعي ، ومن حيث هو أساس عقل لهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكي أكثر مما وصل إليه طموح ماركس

(١) تزيد هذه النقطة أيضاً للقارئ بأن تقدم له تعريفاً موجزاً بالادوية التاريخية (النظرية الماركسية في التاريخ) والتي ترى أن الفن الانتاجي هو الذي يتحكم في تحديد ملامح النظام الاجتماعي والاقتصادي بل ويتحكم أيضاً في مسار التاريخ ، ففي العصر الحجري كانت الحيازة هي أدوات الانتاج وهي قوام الفن الانتاجي لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فإن هذا الفن الانتاجي « المختلف » لم يكن يسمح بعدد من الانتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استحالته الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك بداعة ما يمكن تملكه بشكل فردي وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمراً حتمياً تفرضه ظروف الانتاج المختلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهور الآلات المدينية التي تروى عليها لأول مرة فائض في الانتاج يصلح لأن يكون موضوعاً للملكية الفردية - (المترجم) .

نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز في طموحه هذا ما أورده هو نفسه في الفصل التمهيدى « فى المنهج » من أن مصداقية ديكرت ولوك وكاנט وهيجل وهاركنس ينبغى أن ننظر اليها فى سياق عصرهم ، انه يتجاوز هذا حين يطرح نسقه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تعبير عن البنيان العقلى للوجود ، فيأله من طموح اكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايدولوجيا .

ومن ناحية ثانية فان محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست فى حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هى عودة للقهقري الى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضا ، وبغض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهى مصطلحات يمكن ردّها الى روبسبير) ، فان النظرية التى يطرحها سارتر فى مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هى الا نمط من أنماط نظرية العقد الاجتماعى ، نمط يتطابق فى معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز فى القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والتى تنشئ فى فكرة الندرة هى اضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم وهو أحد نقاد هوبز فى القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « التمهيد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقىه فى نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فان نظرية سارتر ما تزال هى نظرية هوبز رغم اختلاف المسميات .

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو اذ ان ما طرحاه هو نظرية تقوم على محورى الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فانه على الرغم من أن نظرية سارتر فى السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، الا أن ما يقول به سارتر هو فى نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى . وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو الا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعله ضمنانا للامن والسلام ، وأنه فى الواقع يعيد اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الاذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع

السياسي هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية (١) بما تنطوي عليه من غياب الأمن ، فأننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسي هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة الى نمط « السلسلة » .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارتريه إنما هي نظرية هوبزينة خالصة في جملتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الإضافة التي أضافها سارتر الى نظرية هوبز والمتمثلة في مفهوم « الندرة » ، فهي مستمدة بدورها من هيوم الذي يلوّرها في مؤلفه الشهير « بحث في الطبيعة البشرية » حيث يسجل في واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدي من القسوة إزاء أي نوع من الكائنات مثل ما تبدي إزاء الإنسان ، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يلقي من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أي حيوان آخر يشاركه في الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائي من الرغبات والاحتياجات في الوقت الذي زودته فيه بإمكانيات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائي من الاحتياجات ، ومع هذا فإن الإنسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل وأن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها ، كل هذا بفضل العمل الاجتماعي فالإنسان بمفرده ومهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتاً وهو يحاول عبثاً أن يلبس جميع احتياجاته في المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع في مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيغضى به في النهاية الى اليأس والعمار ، وهي أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه إياها » .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذي فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، إلا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو التعهد ، ذلك أنها نابعة من الاحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعي ، ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، إلا أنه قد استبقى التصور الهوبزى لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التي تلتقي مع مفاهيم هوبز في طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالمصلحة المشتركة في ظل عالم من العداوة والخصومة .

(١) الحالة الطبيعية natural state هي تلك الحالة التي كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات وتتم هذه الحالة عند هوبز بالمرية المطلقة لكل فرد مما تروى عليه اتسامها بأنه حالة من الحرب التي يشنها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأخيرا هل يعنى ما سبق أننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خلعنا الى هذا لكأنت النتيجة التى ننتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلئن كان سارتر قد فضل فى اقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلفد نجح الى حد ما فى اقامة الوجودية ذات الطابع الماركسى ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة ، حيث نجد أن التعاليم الماركسية التى تدعو الى اقامة المجتمع اللاتبقى قد أوجت لسارتر بعقيدته فى إمكانية تحويل المجتمع الإنسانى من نمط « السلسلة » الثيوريكوازى الى نمط « الجماعة » الاشتراكى ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كاسلوب للتحويل الثورى ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة العموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر الى الإنسان باعتباره كائنا مضادا للإنسان كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا فى إحدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى ونعنى بها مسرحية « الأيدي المظفرة » Les Mains Sales ، والتى خلص فيها الى ما خلص اليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنيها الأيدي المصفولة الناصعة ، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيد ملطخة بالدماء .

ان سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع هوبر فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، الا أنه يختلف مع كراهية هوبر للحرب (١) وإشارة للسلام ، بل ان سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بإرسال قواته الى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانس فانون الشهير « الملعونون فى الأرض » Les damnés de la terre ، مؤيدا ما ذهب اليه فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحى ، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانته وما تزال تعانيه

(١) يحسن بنا هنا أن نشير الى أن هوبر كان يتصور أن السعى الى السلام قانون طبيعى يحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى دفع البشر الى إنهاء حالة الحرب الدائمة التى كانت تسود حياتهم قبل إنشاء المجتمع - (المترجم) .

من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع أن سارتر في هذا كله كان متسقا
كل الانساق مع المفهوم الذي طرحه في مؤلفه « الوجود والعدم » والذي
يفرض علينا كما رأينا أن نختار ما بين أن نكون مأسوكيين أو أن نكون
ساديين .

ويبقى في ختام هذه الدراسة أن ننوه بالبنیان المتناسك لفلسفة
سارتر التي ينتظرها تساق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار
الوجودي » وهو إما أن تقبل فلسفته الككل ، أو أن نرفضها ككل !!

جون رولز نظرية في العدل

بقلم : صمويل كورفيتز

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبا ، ظل المشتغلون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويره لنظريته التي كانت يذرتها الأولى مقالا نشره في إحدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حجما كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات إلى أن أصدر في عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان إسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية ، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصبح واحدا من ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين في معظم أنحاء العالم ، فلقد تبارق الأساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه ، وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتميزة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ، ج وارنوك G. J. Warnock ومارشال كوهن Marshal Cohen ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « تحفة فريدة » أو أنه « إسهام لا نظير له في ميدان الفلسفة السياسية أو أنه » رفض لتلك

(٢) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٢ كما يذكر صمويل كورفيتز ، راجع في هذا كتابنا فلسفة العدل الاجتماعي الذي سلفت الإشارة إليه - (الترجم)

المقولة التى تنمى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من إنجازات يمثل أبلى رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ، ونفضا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تزدى الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزما علينا منذ البداية أن ننبه القارئ الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب ، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل فضى سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل مثارا لشتى التأويلات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الاضواء على الملامح الرئيسية لـ « نظرية فى العدل » فلسفنا نزع مع هذا بأننا سوف نغطي كل موضوعاته ولو بشكل سطحي لأن الكتاب يتألف من سبعة وثلاثين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازي دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثلاثون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التى يتشعب إليها تحت عناوين مختلفة مثل « المتصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل فى الاقتصاد السياسى » ، « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الإلتزام بطساعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والتفوق والاحساس بالخزى » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيما جيدا » ، « مبادئ السيكلوجيا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

إن الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب « نظرية فى العدل » هو تقديم أساس نظرى متماسك لمفهوم العدل ، أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذى ما يزال قائما منذ أن قال به جيرمي بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزما علينا قبل أن نتعرف على أهمية كتاب رولز أن

نعرض أولا لوجهة النظر المنهجية التي يقف كتاب رولز موقف المعارضة منها ، وفي هذا المجال يلاحظ أن الإزهاصات الأولى لمذهب المنفعة العامة تمثلت في بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيرمي بنتام بتطويرها بعد ذلك بشكل مسهب ومنتهفيض بحيث أصبحت هي المحور الأساسي لانجازاته ، ومع هذا فإن أبرز تعبيرا عن هذا المذهب يتمثل في كتاب جون ستيوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism وكذلك في كتابه « نسق في المنطق » System of Logic حيث يسجل أنه « لابد أن يكون هناك ثمة معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق والنسبي ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا المعيار فلن يكون إلا معيارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الإفصاح عن طبيعة هذا المعيار الواحد ، حيث يقرر أن « هذا المعيار العام الذي ينبغي أن تجرى وفقا له سائر قواعد السلوك العمل ، والذي يعتبر منحا لصوابها جميعا هو مدى ما يتولد من السعادة للجنس البشرى » .

وفي كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن يشرح هذه الوجهة من النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتعزيزها قدم أعظم انجازاته في مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره ما يزال الى اليوم من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن أقواها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغي على كل انسان أن يراعى في كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره ، وحين يفاضل الانسان الانسان بين فعل وفعل فما عليه الا أن يختار الفعل الذي يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان في دعوتهم هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصور كيف لا يكون مثل هذا النمط من الافعال هو النمط الصائب ، وصحيح أنه كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذا الانتقادات من داخل المذهب ذاته لا بالمعول عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات على ولائهم. لشعارهم الشهير الا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » .

وفي الوقت الذي استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة العامة وبين خصومها حول مدى كفايتها كمذهب أخلاقي ، كان تأثيرها

متصلا ومتصاعدا في مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا في هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطن فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا في البرلمان ، والواقع أننا إذا نظرنا الى التراث التشريعي الذي تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية في العالم الانجلو أمريكي لتبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التي تميز النشاط التشريعي في هذه البرلمانات ، وهو ما يعد حصادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة في مجال التشريع .

فإذا عدنا الى الاعتراضات التي يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة لوجدنا أنها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقي حيث نجد أن الأفعال التي يترتب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوي هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس في الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما إذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض إمكان التعبير الكمي عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذي يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التي تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذي كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات الى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل أن العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادئ المنهجية .

(١) توضيح هذه الفكرة طرح المثال التالي : يجب أن هناك عددا من الجرحى أو المرضى في مستشفى معين ، وأن إمكانيات العلاج والدواء لا تكفي إلا لعدد معين من هؤلاء بحيث يتعين للاختلاص بين الحالات المتقدمة للعلاج والطبية بعضها ، والسؤال الآن أي المتقنين هم الذين سيتم الطبيعى بهم وتركم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ١٢ طبقا للمذهب المنفعة العامة فإنه يتمين علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر نفعا للمجتمع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذي يتسق مع مقتضيات المنفعة اما يتضمن ظلما صارخا بالنسبة للذين تم إهمالهم .

وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » حيث يقرر أنه « إذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين في شيء ما ، وإذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتمين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فأننى لا أجد اجابة أرد بها على المعارض سوى أن أقول له : ان هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمضى جون ستينوارت مل مدافعا عن فكرته في أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول : « إذا لم يكن التحليل السابق صحيحا ، وإذا كان العدل مبدأ قائما بذاته ومستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدأ يمكن للانسان أن يصل اليه عن طريق التأمل الدخلى ، فان من الصعوبة بكان في هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية ، وعن الصعوبة أيضا بكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفصل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذى يرد فيه » .

ومع هذا فان هذه الحجج التى أثارها مل لم تكن لتبدو حرجا مقنعة في نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره في أن العدلى الداخلى عاجز عن طرح أساس نظرى صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبادئ المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يفتقر ، أو بالأحرى يمكن أن يفتقر حالات معينة من الظلم ، لاشك في أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فان من الجائز جدا أن غتصور أن رفاة الاغلبية مترتبة على استعباد الاقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهة ، اننا في هذا المثال ازاء « أكبر قدر من الرفاهة يتمتع بها أكبر عدد من الناس » ، وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضى خصوم مذهب المنفعة فيطرحون امثلة أخرى لظواهر من السلوك اللا أخلاقى التى يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلها : الحث بالعود ، أو عقاب الإبرياء ، أو انكار حقوق الاقليسات فى حين ينبرى أنصار المنفعة فيجيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش فى دائرة معينة وهى مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم اخلاقية معينة كالعدل وحقوق الانسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة الى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الاخلاقية الأخرى ، اذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الاخلاقية المنافسة ، تلك التى لم يستطع أى منها أن يطور نفسه الى الحد الذى يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التي لا تمت حجوما على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبديل قوئى له . وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة الا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء فى مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة الى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا فى مسارها .

ولما كان رولز قد أنجز انجازاه هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعى ، لهذا يمكن القول أيضا بأن انجازاه هذا يعد فى نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية . ان رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التى يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل الى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفى غمار محاولته يطرح نظريته التى هى احياء لنظرية العقد الاجتماعى عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلانى عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعى ، لهذا وجب أن تكون سائر الاجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضى به مبادئ العدل .

ويلاحظ أن رولز لا يحدد كما عهد المحسسون الى الارتكان الى حاسته الحدسية لكي يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل فى كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الاحكام الحدسية فى مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يمدحها قريبة على امتلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل ، لكنها قريبة لا تغنى عن النظرية ، ولا تغنى عن بناء تصور نسقى يفسر لنا لماذا كان احساننا بما هو عدل على الصورة التى هو عليها .

ان أول المجالات التى ينصرف اليها العدل هو توزيع الطيبات حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو اليه نفس الانسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات ، وان توزيع مثل هذه الطيبات فى مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المفضول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والاجراءات والاوزاع التى يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فاذا كان المجتمع مرتكزا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرضاية بالأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعى الأقوى ، أما اذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف

يستهدف تنمية ورعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع من استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سيعمل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة المتسيزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح إليه الإنسانية .

أن ما يرمى إليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقدتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف ازاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وأن يرتب عليه في الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون أطارا لحياتنا الاجتماعية ، وموجها سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتائج تختلف في بعض جوانبها عن ماثورات الديموقراطية الليبرالية ، تلك الماثورات التي تعكس بشكل واضح ما يدعو إليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التي تعكس في بعض الحالات ايمانا بمذهب الكمال الأخلاقي كما تعكس في حالات أخرى ايمانا بالدارونية الاجتماعية . والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغي أن يكون عليه التنظيم الاجتماعي ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته - الى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الإنسانية في تصوره ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق ، إذ أنه كان يركز على بضعة نقاط أساسية يدعوها الى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هي أن لكل انسان أهدافا ، وأنه أيا ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز « الخيرات الأولية » *Primary goods* ، وأن إشباع الحاجات الإنسانية يعتمد في جانب منه على انخراط الانسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين .

بعد هذا يدعونا رولز الى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقسده اجتماعوا لكي يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول الى مبادئ العدل التي سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون في طيل شروط وضوابط معينة ، منها ان هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو اكراه واقع على أي أحد منهم ، ومنها أنهم يدرسون أن المبادئ التي سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفي هذا المجال ينبهنا رولز الى أن هذه المفاوضات التي يتحدث عنها لا تستند الى أي أساس تاريخي ولكنها وسيلة يتوصل بها الى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها ،

وبعبارة أخرى فإن هذه المفاوضات ما هي الا محض فروض تصوريه خالصة . ويمضى رولز في ايراد باقي الشروط والضوابط التي تجرى في ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالتفاوضيون يتسمون بالعقلانية ، كما ان كل واحد منهم يتمتع بثقافة متممقة في كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات ... الخ .

كذلك فان لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى أن له أهدافا محددة هي التي يقرر في ضوءها انجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالي فهو قادر على تحديد ما الذي يعد في مصلحته وما الذي لا يعد كذلك . وبالإضافة الى ذلك فان كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون ان تعنيه في قليل أو كثير مصلحة باقي المتفاوضين ، انه غير معنى على الإطلاق بخرقة أهدافهم أو دفعها قدما الى الامام ، وبعبارة أخرى فان كل واحد لا يشعر بالتعاطف مع الآخرين في الوقت الذي لا يشعر فيه ازامهم بالحسد أو الضغينة ، وباختصار فان دائرة اهتمامه محصورة في أهدافه هو فحسب .

والى هنا يبدو المشهد مألوفا ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذي عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعي ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون في نظرية رولز كان يمكن ان يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوي عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين اجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لانشاء مجتمع سياسي على النحو الذي صورته لنا فلاسفة العقد الاجتماعي . الى هنا والمشهد يبدو مألوفا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر الى نظرية العقد الاجتماعي ، غير أن رولز يطرح بعدا جديدا يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة *Veil of ignorance* حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وأن تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة في سائر المجالات الا أنه يجهل كل شيء عن نفسه ، وهكذا فان كل واحد وان كان ملبا الماما منعقا كما اسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية ... الخ الا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسيته والمقبسة التاريخية التي يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية أو البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه انسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شيء آخر من محددات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره انسانا فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هي هذه الأهداف !!

ان الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيطة التامة كصلىة التفاوض والميلولة دون أن يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى أوضاعه الشخصية بحيث يفضل على مقلسه مبادئه يطرحها على الآخرين ، فإدام كل متفاوض لا يعلم شيئا عن أوضاعه الخاصة فإنه لن يستطيع أن يطرح مبادئه متميزة الى أوضاع بينهما يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له ان هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

ان هذا الموقف الذى يجد المتفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأصلي The original position » حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والميل الخاص ، وحيث يسعى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يميز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه ولامح الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تحايب انسانا على حساب آخر والتى يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فإن كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه والتى قد تكون هي أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فإن المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع قوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فإن للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلا أن ينظروا الى وجهة نظر تراسبياخوس فى جمهورية افلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً ، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حسابهم تلك الوجهة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة أخرى فإن قوانين العدل هي قوانين الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجاهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل أية مبادئ تحايب الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون فى مصلحته إذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، ان كل واحد سوف يرفضها على سبيل

القطع واليقين طالما أنه يسعى الى تحقيق مصلحته المستقبلية حتى وان كان في اللحظة الراحة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه في رأي رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح بقهر البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لإنسان يقبل مذهباً يجعله عرضة للقهر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة طالما أن هذا الإنسان يحكم القرض هو شخص عقلائي يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هي حال سائر أطراف الموقف الأصلي .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العدل التي طرحتها وما إليها من المبررات المعنوية ، وهي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم يقتضى مقاديرهم العامة التي سبق التنويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي والسياسي ، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريعة من المجتمع على حساب الشرائع الأخرى أيما ما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فإن كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوازد جدا طبقا لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات أو أن يمنحوا أنصبة أقل إذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل ، وعلى هذا فإن المبدأ الوحيد الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال هو ذلك الذي يقضى بالمساواة التامة في توزيع سائر البضائع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ، ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفتنون الى أن هناك أنواعا مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوي الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح طائرة خاصة لانتقالات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم إذا ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين في الوقت المناسب .

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وان كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يباط جباب الجهالة ويكتشف حقيقة تواقعه الا أن هناك احتمالا - في أسوأ الحالات - لأن يستفيد من هذه الميزة التي منحت لسواه ، وذلك من خلال الاطمئنان النفسي الى سرعة اسعافه اذا ما استلزمته الظروف ذلك ، وعلى

هذا فإن المبدأ الثاني من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو التالي : « ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعي والاقتصادي بحيث : -

(أ) أن تكون نافعة الى أقصى حد لقوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الاخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادئ معينة تفرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التي تنسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهي سات من شأنها ان تُلغى تماما أية فرصة لفرض مبادئ تمسقية من قبل احد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فان رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم « المبدأ من حيث هو غياب للتعسف » ، "Justice as fairness" .

والآن ما هي تلك المبادئ التي سيتوصل اليها المتفاوضون في ظل شروط الموقف الأصلي ؟

الاجابة على هذا السؤال في رأى رولز هي أنهم سوف يتوصلون بالضرورة الى مبدئين أساسيين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحرية هي اسمى الحريات ، فهي وسيلتنا الى تحقيق أهدافنا أيا ما كانت طبيعته هذه الأهداف ، ومن ثم فان أطراف الموقف الأصلي سوف يحرمون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطة حياته بقض النظر عن فعوى هذه الخطة ، وعلى هذا فان المبدأ الأول يمكن أن يجيء على النحو التالي : « لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية يمنح لشخص معين له يتعارض مع حق شخص آخر في أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية ، لهذا فان الصياغة الادق لهذا المبدأ ينبغي أن تجيء على النحو التالي : « لكل شخص حق متكافئ في ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع لسق مماثل من الحرية للجميع » .

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدأوا في صياغة المبدأ الثاني المتعلق بتوزيع الحريات الأولية الاخرى ، وهو أمر طبيعي يفرضه ندرة هذه الحريات ، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفي لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الأمر كذلك ما تازت مشكلة التوزيع اطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء في مجال الحريات المادية أو في مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة في ظل ظروف من الفرص المتكافئة .

ويمضى رولز في عرض الموقف التفاوضي فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يفتنون إلى أن التمييز في الحرية قد يؤدي في حالات معينة إلى تحقيق فوائد مادية لذوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به في المبدأ الثاني ، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقررًا أن المتفاوضين سوف يسطون المبدأ الأول أولوية مطلقة في مواجهة المبدأ الثاني بحيث لا يجوز إيراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التي تدور حول الحرية استهدافًا لتحقيق أية مزايا مادية .

إن المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها ، بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص إلا إذا كان هذا يضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع .

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التي يقرها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطًا عضويًا بنظريته في الخيرات الأولية ، فثنى بين سائر الخيرات الأولية نجد أن هناك نوعًا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الإنسان لذاته *Self-esteem* فإذا عدنا إلى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع لحسب إلى أنها هي التي تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع في المقام الأول إلى أنها التعبير العملي عن تقدير الذات الإنسانية ، وعلى هذا فإن أي واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يناصر بالموافقة على أي مبدأ ينتقص من حريته فينتقص بالتالي من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنًا حراً ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمثل قيدًا مطلقًا يرد على تكون المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعي ، وفي حدود هذا القيد يمكن أعمال المبدأ الثاني الذي يسميه رولز بمبدأ التباين والذي يقضى كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) في التوزيع لا تكون عادلة إلا إذا أدت إلى استفادة ذوى الامتياز الأدنى ، والواقع أن في نظرية رولز ما يعملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهامات التي يسهم بها أولئك الأكثر تميزًا سوف تنتشر آثارها إلى أن تصل إلى ذوى الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالي تلك الشرائح الواقعة في المنتصف » (١) غير أن ما يقرره

(١) العبارة الواردة بين الأقواس هي اقتباس للؤلف كودلينر من كتاب جون رولز « نظرية في العدل » .

رولز هنا ليس بنى أصية قصوى لأن ما يحمل المتفاوضين في الموقف الأصلي على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوي الامتياز الأدنى ، لا رغبتهم في أن تم الفسائلة جميع مستويات المجتمع .

ان هذين المبدأين اللذين استقاهما رولز من الموقف الأصلي مضافا اليهما أولوية المبدأ الأول ازاء الثاني يمثلان جوهر نظرية رولز في العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها لا تقبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية *apriori* ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة اذا ما قورنت بما تقضي به حواسنا الفطرية في مجال العدل ، ومن ناحية أخرى فهي مبادئ ينبغي أن تكون مقبولة اذا سلسنا بأن شروط الموقف الأصلي هي تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق مبادئ للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ أن صلاحية الموقف الأصلي لا تقتصر فحسب على اشتقاق مبادئ للعدل ، إذ يمكن في رأى رولز تصميم أكثر من موقف أصلي ، بحيث يصلح كل منها في ظل شروط معينة لاشتقاق فضيلة بعينها من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فإن نظرية الموقف الأصلي التي استخدمها رولز لاشتقاق مبادئ العدل هي جزء من نظرية أعم في أسس الاختيار العقلاني .

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية في المناضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل الى تلك المبادئ التي يقبلها الانسان ويعتبرها ملزمة له ، إنما هو أمر يذكركنا بالمنهج الكانطي في التوصل الى « الأمر الأخلاقي المطلق » *Categorical imperative* فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذي ينبع من طبيعة الانسان باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن من أهم الانتقادات التي كثيرا ما وجهت الى كانط في هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذي يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هي المبادئ الفعلية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أي أن الأمر الكانطي المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذي يتعين علينا فعله في الواقع .

وهذا هو في الحقيقة ما استطا عرولز أن ينجو منه ، فالموقف الأصلي

هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ التي يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة ، وهكذا ففي حين أن العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية ، نجد أن هذه المبادئ ممتلئة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تحتجج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكلولوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب المتنافسة ، وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته ترد في أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة .

وبعد أن يفرغ رولز من أرسله مبادئ السالفين مضافا إليهما أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك إلى كيفية إقامة التنظيم الاجتماعي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادئ لا تحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعي لكنها تقدم لنا الاطار العام الذي ينبغي أن تدور في ظله سائر التفصيلات ، فهي لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لادوات الإنتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية أيا ما كان شكلها معافية لمبادئ العدل ، كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يعرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم ومتى تتحول إلى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ في هذا المجال أن تقييم الأنظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التي تم بها تقييم مبادئ العدل ، لما أن يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها ، حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذي يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدي فتى في هذه الحالة ، إذ لا بد لصياغة دستور أي نظام اجتماعي وسياسي أن يتاح قدر معين من المعلومات التي تتم الصياغة في ضوئها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجي والاقتصادي وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما إلى ذلك ، ومن ثم لا بد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمفاوضين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذي يراد صياغة دستوره وأن يبقى مع ذلك قدر من التعميم يجنب عن المتفاوضين ما عدا ذلك من المعلومات ، وهكذا سيبدأ المتفاوضون في صياغة الدستور في ضوء المبدأين السابقين وعلى نحو يضمن بالتالي أن تخرج سائر التشريعات متسقة مع أحكامهما ،

وبطبيعة الحال فإن هذا الدستور سوف يركز تركيزا أساسيا على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فإن رولز لا يستهدف أن تتم صياغة المبادئ من الناحية الواقعية على هذا النحو ، لكنه يطرح مبادئه في العدل بحيث يمكننا أن نقيم أي دستور واقعي في ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما إن يفورخ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، إذ يتحول المتفاوضون إلى مشرعين. ويبدأون في سن القوانين ، وإذا كانوا في المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبادئ العدل ، فإنهم في هذه المرحلة يسنون القوانين وهم مقيدون بمبادئ العدل وبالدستور معا ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين في الموقف الأصل معلومات جديدة عن المجتمع الذي يراد تنظيمه بما يشرعونه من قوانين وبالقدر اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا في هذه المرحلة ضمانا لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ أيضا في هذه المرحلة أن المشاركين في الموقف الأصلي سوف يركزون أساسا على المبدأ الثاني أو مبدأ التباين ، ويحرصون على أن تجيء التشريعات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبمباشرة أخرى فإنهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بأمال ذوي الامتياز الأدنى إلى الحد الأقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التي تحابي ذوي المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة إلا إذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل إلى اقضاء بالنسبة لذوي الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحدا من المؤمنين بالمساواة لكن إيمانه بالمساواة ليس إيمانا جامدا فهو يتنازل عن الدعوة إلى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ إلى المساواة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه لا يساوم لحساب الرقابة العامة كما يفعل أنصار مذهب النفقة العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوي الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحدا من أنصار إعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر في حفظ النظام الاجتماعي بل انها

تتمشى ذلك الى تحقيق العدل التوزيعى على نحو يراعى مصلحة الشرائح الأكثر عوزا والأشد احتياجا فى المجتمع .

ان رولز يدرك تماما ان هناك من الفروق والتباينات فى المزايا الفردية ما لا يمكن تقليده طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا الجسدية والعقلية التى تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن إلغاء هذه الفروق أو تحجيمها إلا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يمكن للأشخاص حظا من لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من الموهب والقدرات ، أن يستفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك أن هذه النظرة غريبة على المجتمعات المؤمنة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد بحرية إقامة المشروعات ، وهى فى الوقت ذاته غريبة على المجتمعات الشيوعية والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رفاهية المجتمع .

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعى هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين واضحتين فى مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين المشتقين من نظريته يعكسان حلوسنا القطرية بما هو عدل أكثر من أى مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية الأخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتمثل فى أن نظريته تطرح معيارا سعيًا واضحًا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك أنها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى سبيل المثال إذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فإن مقدار المنفعة التى يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين بالسياسة (أ) وهكذا فى حين تشمل السياسة (أ) بمنفعتها عددا أكبر من الناس فإن السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار « القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه فى هذه

الحالة أن ننظر الى آثار كل من السياستين أ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الأول وفي ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نقاضل بينهما .

ولكن كانت نظرية رولز قد افلنت من الصعوبات التي يواجهها منسوب المنفعة العامة ، فإن هذا لا يعنى أنها قد استطاعت أن تقلت من سهام النقد ، على العكس تماما إذ أنها تواجه العديد من الانتقادات التي تتزايد يوما بعد يوم (١) والتي يمكن إجمالها في ثلاثة مستويات ، وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلي وما ينطوي عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التي يعيشون فيها ، ولعل أهم أمثلة الانتقادات في هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقد من أنه هذا الحجب الكثيف من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالي فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فإذا انتقلنا الى المستوى الثانى من مستويات النقد ، وهو الذى يبنى على التسليم جدلا بإمكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فإن الاعتراض يتور حول الطريقة التى تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا اذا سلمنا جدلا بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا - فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز - أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو الى قدر من المغامرة أو الى مزيج من المغامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فإن النتائج التى سيتوصلون اليها ستختلف بالقطع عن مبدئى المبدأ الرولزيين اللذين تم التوصل اليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فإذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا - كما يقول نقاد هذا المستوى - بشروط الموقف الأصلي ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل اليهما المتفاوضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ! يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة المبدأ الاجتماعى » الذى سلكنا الإشارة اليه ، من ١٤٤ وما بعدها .

هذين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطري بما هو عدل ، ذلك ان الكثيرين من البشر لا يشعرون في قرارة أنفسهم ان العمل لمصلحة الأدنى نوع من العدل ، وان عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، ان مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال من الأحوال الى تلك المقائده الراسخة في أعماقنا حول ما هو عدل وظلم ، ومن قبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البريء ظلم وأن توقيعها على الأثم عدل .

والواقع ان رولز يعني تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد ، بل ان مؤلفه « نظرية في العدل » ما هو في حقيقة الأمر الا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التي أثارت بعد نشره عام ١٩٥٨ مقالته الشهير « العدل باعتباره تجردا من التمسف » ، هذا المقال الذي يمسد البداية الأولى لهذه النظرية والتي قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية في العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف ما يزال يثير ما يثيره من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ، فانه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا في تناول المشكلات الاخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شيء أن مؤلفه هذا هو واحد من الابداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الاخلاقية والسياسية بمسرها .



الفهرس

الموضوع	الصفحة
- مقدمة الترجمة العربية	
الفلسفة السياسية بين وظيفة التحرير ووظيفة التغيير	٥
- مقدمة المؤلف	١٣
- ماركيز	
نقد الحضارة البورجوازية بقلم دافيد كنلر	١٨
- في ١٠ هابك	
الحرية من أجل التقدم بقلم انتوني دي كرسيني	٣٥
- ليونستراوس	
وصحة الفلسفة السياسية بقلم يوجين ف . ميللر	٤٨
- كارل بوبر	
بقلم انطوني كوينتون	٧٠
- جلفن بول ساتر	
الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة بقلم موزيس كرانستون	٨٨
نظرية في العدل بقلم : صمويل كورفيتز	١٠٩

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الانداج بدار الكتب ١٨١٥ / ٦٩

1.S.B.N. 977 - 01 - 6270 - 1



المعرفة حق لكل مواطن وليس للمعرفة سقف ولا حدود
ولاموعد تبدأ عنده أو تنتهى إليه.. هكذا تواصل مكتبة الأسرة
عامها السادس وتستمر فى تقديم أزهار المعرفة للجميع. للطفل -
للشباب - للأسرة كلها. تجربة مصرية خالصة يعم فيضها ويشع
نورها عبر الدنيا ويشهد لها العالم بالخصوصية ومازال الحلم
يخطو ويكبر ويتعاظم ومازلت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة
لكا، أسرة... وأنى لأرى ثمار هذه التجربة يانعة مزدهرة تشهد بأن
مصر كانت ومازلت وستظل وطن الفكر المتحرر والفرق
والحضارة المتجددة.

سوزان مبارك

Bibliotheca Alexandrina



0333906



١٢٥ قرشاً

مكتبة الأسرة
مهرجان القراءة للجميع
١٩٩٩